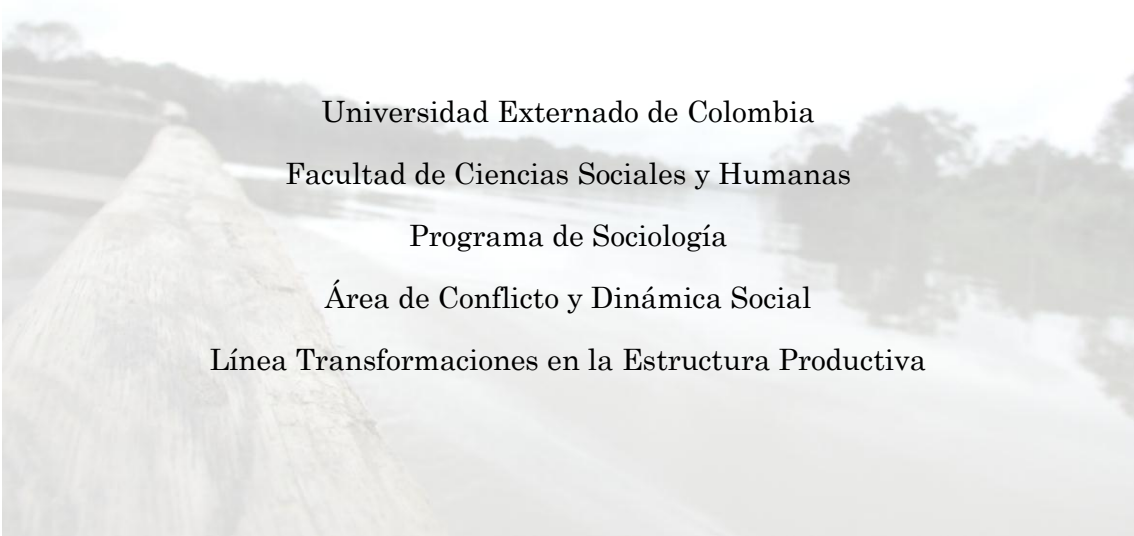


Vivencias de las resistencias: una lectura histórico-cotidiana de las transformaciones territoriales en el Medio y Alto Atrato, Chocó

Paula Alejandra Pores Mur



Universidad Externado de Colombia
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Programa de Sociología

Área de Conflicto y Dinámica Social
Línea Transformaciones en la Estructura Productiva

Bogotá, 4 de marzo de 2018

Tabla de contenido

Dedicatoria.....	2
Agradecimientos.....	3
Introducción.....	5
Capítulo I: Proceso histórico-cotidiano: vivir en la selva, cotidianidad, clandestinidad y resistencia.....	11
1. Poblamiento afro y configuración territorial: tierras de nadie y tierras de nada.....	16
2. Poderes, troncos parentales, cuadrillas y explotación: la minería en el Chocó colonial	22
3. Cadenas de explotación en los años más recientes : minería con retro y draga, múltiples poderes en el territorio.....	27
Capítulo II: Territorios, prácticas culturales y cotidianidad: ‘la vida sabrosa’.....	33
1. Territorios, movilidad y el fluir del río.....	34
2. ‘Velo qué bueno’, el San Pacho y la mortuoria: vivencia y experiencia cotidiana.....	38
3. Saberes, lazos de solidaridad y familia en red: papel de las mujeres en el territorio.....	49
Capítulo III: Transformaciones en el territorio: conflicto armado, nueva cotidianidad y la fuerza de la vida	51
1. Caos y cotidianidad: actos de violencia, rupturas y resistencia.....	51
2. Implicaciones del conflicto armado: cambian las practicas, se transforma el lenguaje	59
Reflexiones Finales.....	65
Referencias Bibliográficas.....	73
Documentos páginas Web.....	74
Referencias páginas Web.....	75
Bibliografía.....	75
Anexos.....	76

Dedicatoria

A mi mamá por su escucha y palabras tan oportunas, a mi papá por su apoyo incondicional, a los dos por su tremendo amor...

Agradecimientos

A la vida por todos los caminos que me ha permitido recorrer, al cielo, a la luna, a las estrellas, por acompañarme, hacerme soñar, llenarme de luz y fuerza. A todos los buenos vientos con los que me he cruzado

Al río, al Atrato, a la selva, al Chocó, a los atardeceres en el malecón y en Samurindó

A Richard por recibirme, por brindarme curado y por ayudarme a hacer posible gran parte de este trabajo. Al padre Sterlin por recibirme, por invitarme a conocer, por llevarme en su moto y contarme más de un secreto

A los líderes del Medio y Alto Atrato, a Américo, Aníbal, Pater, Luis Alberto, Davinson

A Lisneider por su tiempo, por recibirnos, por su gran ayuda

A Ulrich, la hermana Yolanda. A los misioneros María, Alba y Manuel

A todas las personas con las que pude hablar en Quibdó y en el Alto Atrato. A la gente de Yuto y Samurindó, gracias por recibirme, por todo lo que me enseñaron, por su acogida e inmensa alegría. A los niños de Samurindó. A las señas, a Chenchá, a Tina y a Quishia

A la universidad, la facultad y el área de conflicto. A Álvaro por ayudarme, a Jaime Arias, a Gustavo Wilches-Chaux, a Manuel Vega, a Jaime Zuluaga por sus comentarios y lecturas, a Darío Fajardo por recomendarme la lectura de Scott.

A Laura Escobar por su permanente lectura, por estar desde que comenzó esto, por su amor a lo afro, por todos sus consejos, sus críticas que me hicieron sacudir, por leerme a mí también, por todas las charlas, por ayudarme a ver de forma diferente, por todas sus recomendaciones, por su sinceridad y honestidad al hablar

A Laura García por ayudarme con el lenguaje

A todos los que me han ayudado

A David por la música

A Nata González por ayudarme con el proyecto, por leerme, por la salsa y las películas

A Danilo por su buena recomendación

A Mónica por su lectura, amor, pasión, compromiso en sus tesis y por su compañía

A Angelita por los recuerdos del San Pacho

A la Kanku por su gran ejemplo, por ser guía de todo este proceso, por su tiempo,
por explicarme más de una cosa, por las chelas, sus consejos no solo académicos y
por su compañía

A Lau por la ciudad de la furia, por sus lecturas, sus palabras, cada uno de sus
consejos, por leerme todo el tiempo, por andar conmigo, por montarse en un bus
para ir a la selva, por hacer de esto un ejercicio colectivo, por camellar en todo esto
conmigo, por el cine, las bailadas, por su inmensa alegría

A Daniela María por su vocación de río, por seguir los caprichos del río grande de la
Magdalena, por estar al comienzo y al final de todo esto

A Nathaly por su enormísimo amor al Pacífico

Introducción

El presente documento reúne un largo proceso de investigación, inició con una duda, con una sospecha y poco a poco se fue aclarando. El proceso pasó por el caos, la desesperación, el no saber qué hacer y hasta el querer abandonar todo. Las ‘tierras de nadie’, las ‘tierras de nada’, esa idea que ha existido y que existe sobre el departamento del Chocó, es la idea con la que fui armando mi problema de investigación ¿en realidad son tierras de nadie y tierras de nada? De ser así cómo explicar lo que ha sucedido en los últimos años en relación al conflicto armado, la violencia y la minería mecanizada.

En esas tierras existen formas de vida, personas constructoras de sus realidades y no simplemente receptoras de dinámicas estructurales, no se trata de un rincón abandonado, en el país se presenta como algo borroso pero en realidad existe, existe con mucha fuerza, la misma de la bravura del río; se trata más de una contradicción, de un lado olvido y del otro escenario de explotación para la economía nacional e internacional, a la vez que escenario de confrontación entre múltiples actores. Estos dos elementos implican transformaciones en los territorios.

Me pregunté entonces el porqué del reconocimiento que se le hace las comunidades negras del Pacífico colombiano, con esto me refiero al cambio que representa la Constitución Política de 1991, que reconoce la diversidad étnica, cultural y acepta una forma de propiedad colectiva o comunitaria, y que queda establecido en el artículo transitorio 55. En 1993 el Congreso expidió la Ley 70 por la cual se desarrolla el artículo, la ley señala la propiedad colectiva de las comunidades negras en las zonas ribereñas de la cuenca del Pacífico, con prácticas tradicionales de producción, a la vez que propone mecanismos para la protección de la identidad, derechos y fomento del desarrollo económico y social de las comunidades negras (Walker, 2010).

¿Ese cambio constitucional representa cambios estructurales? en la vida de todos los días ¿qué implicaciones tiene el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural? Uno de los elementos que potencia ese reconocimiento son las organizaciones sociales, étnicas, campesinas de base que se formaron en la década del 80, son una forma de resistencia y de respuesta de las comunidades frente a lo que estaba pasando en el departamento del Chocó en términos de explotación de recursos. Estas formas organizativas se fortalecieron después del 91, e iniciaron un proceso de exigencia de sus derechos, y si bien reconozco la importancia de estos

procesos y el alcance de sus metas, me ocupo de procesos y/o mecanismos de contrapoder relacionados con lo cotidiano e interesados en defender la vida, procesos que tienen manifestaciones en prácticas y dinámicas culturales de resistencia ante lo que sucede en el Medio y Alto Atrato en términos de conflictos y prácticas mineras. Así, me propuse analizar la relación que existe entre estas formas de resistencia negra y las transformaciones territoriales de la región del Atrato.

Una vez planteada la investigación había que lanzarse y buscar la información; teniendo en cuenta las dificultades de acceso al lugar en términos de movilidad, seguridad, a la vez que los tiempos de la academia planteé tres etapas en el operativo de campo. La primera de ellas una revisión documental, aquí realicé una revisión de prensa, de material audiovisual y de investigaciones académicas, la realicé en los meses de octubre y noviembre del 2016 y me fue dando un panorama de la situación del departamento y de la región.

La segunda etapa fue una visita a la ciudad de Quibdó la primera semana de diciembre del mismo año, ese fue el primer acercamiento, lo hicimos con una amiga y en esta visita hablamos con líderes de la Diócesis, personas que han acompañado el proceso de las comunidades, algunos miembros de los Consejos Mayores y algunas personas de la ciudad de Quibdó. La tercera etapa la realicé en el mes de abril del 2017, fue una visita de quince días, en la que gracias al acompañamiento de la Diócesis pude recorrer parte del territorio del Alto Atrato, conocer más de los procesos organizativos, conocer a las personas en su realidad diaria y participar del ritual de la mortuoria. A todo esto, se suma otra visita, una visita anterior, en septiembre de 2014 a la ciudad de Quibdó, fuimos a un San Pacho y a pesar de que en ese entonces no tenía claro el rumbo de lo que sería la investigación, fue una experiencia valiosa y de aprendizaje increíble. Las técnicas utilizadas en el desarrollo de las etapas fueron: entrevistas no estructuradas, cartografía social, observación participante y ‘testimonios de vida’.

La propuesta metodológica fue un tanto diferente; una metodología que decía ‘no’ a muchas cosas, no negándolas ni desconociéndolas, pero sí afirmando que se puede construir conocimiento de muchas maneras. Es una propuesta que escucha la investigación, y si bien hay ‘puntos a seguir’ no se trata de un programa rígido, la investigación misma va dando las condiciones para su desarrollo, esto implica una ruptura entre fronteras disciplinares, es necesario aprender de otros mundos de sentidos, mundos con sentidos otros, políticas otras y estéticas otras.

Debemos hacernos nuestro propio camino, y si a caminar se aprende caminando a investigar se aprende investigando; la investigación se debe entender como un acto de alteridad (Arias, 2014). Es un acto que permite el diálogo y el encuentro con otros, así que también es un acto de transgresión, un acto en el que debemos aprender a escuchar con humildad.

Esta propuesta pone el acento en lo cotidiano, en los sentimientos, en los errores, en involucrarse, en entender que un proceso de investigación pasa por los sentires, por los saberes, por el cuerpo, por las emociones, por las pasiones, y sobre todo entendiendo que esto es un trabajo colectivo, muchas manos, muchas cabezas y muchas personas camellando en esto. Es una propuesta de caminar, una investigación que hacemos al andar.

Quiero dejar claro que lo que voy a observar, lo que voy a desarrollar a lo largo del texto es un pedazo de realidad, no desconozco que hay más elementos, sin embargo, mi lectura la hago desde la cotidianidad y desde la sociología de la vida cotidiana, entendiéndola como un campo, con un nivel de observables, es un mundo humano, como lo dado y lo que está dándose todo el tiempo, su aprehensión es difícil y es donde están contenidas todas las significaciones. Del lado de la resistencia propongo que es cotidiana, la entiendo como antípoda del poder y como contendora de contra discursos, discursos ocultos en términos de Scott (Scott, 2014).

En cuanto a las delimitaciones quiero hacer una precisión: a lo largo del texto hago referencia a múltiples espacios, y aunque al inicio de este proceso hice una delimitación espacio-temporal, pienso que la realidad es demasiado compleja como para encerrarla, va mucho más allá de las divisiones administrativas, y teniendo presente esto hablo del departamento, de la región del Atrato y de dos de las subregiones que la componen, que son el Medio y Alto Atrato; mi intención es contar cómo se configura y desarrolla el problema de investigación en cada una de estas escalas. De igual forma sucede con el tiempo, mi relato no es lineal, a pesar de que hay cierto orden, realizo saltos entre lo histórico y lo cotidiano.

La región del Atrato está ubicada en el departamento del Chocó*, la conforman los municipios de: Lloró, Bagadó, El Carmen, Medio Atrato, Quibdó, Bojayá, Carmen

* Si bien hago referencia al Chocó como departamento lo entiendo como un conjunto más grande, que comparte algunas características biogeográficas, hablo del Chocó geográfico, el andén del ubicado en el territorio colombiano y que comprende algunos sectores de Antioquia, Córdoba, Risaralda, Valle del Cauca y Nariño

del Darién, Belén de Bajirá, Ungía, Acandí y Riosucio. Esta región se divide en tres subregiones: Alto, Medio y Bajo Atrato, como mencioné en el párrafo anterior, me concentro en las dos primeras subregiones. Sobre el departamento del Chocó una de sus características principales es que es una región de selva tropical, la mayor parte de sus suelos tienen baja fertilidad y se caracteriza por su alta pluviosidad.

Pasando al contenido y orden de los capítulos, comienzo por la configuración territorial, hago referencia a dinámicas históricas, a la relación entre personas con la naturaleza y al territorio definido a partir de prácticas, acá se configura lo cotidiano. En esta región territorial a la que voy a hacer referencia los cuerpos de agua son determinantes de los procesos históricos; el río es esencial para la vida, el agua está presente en la mayoría de prácticas diarias, y no solo en las prácticas materiales, también es fundamental en lo simbólico, el río permite tejer redes, construir un territorio en constante movimiento, a la vez que puede convertirse en medida del tiempo, mediante las distancias, con sus meandros y la velocidad con la que corren sus aguas.

Hablo del Atrato como región porque el río y el elemento del agua son esenciales para la vida, son articuladores de las dinámicas de las comunidades, el río es familiar, en el río se juntan, se bañan, se encuentran las risas, los sueños, los amores y las desdichas. El agua y la lluvia hacen parte del hacer, del sentir y del pensar de las comunidades.

Los lectores se van a encontrar con un diálogo, un diálogo mío con la gente del Atrato, con las personas con las que pude hablar, con los lugares que pude andar, con los autores que revisé. Se trata del relato de un diálogo. Un elemento a tener presente es que hablo desde mi lugar, desde mi percepción de la cotidianidad de las comunidades afro, desde lo que pude conocer, son fragmentos de cotidianidad, fragmentos con los que intento dialogar.

El capítulo I relata un proceso histórico-cotidiano, inicio por la cotidianidad y la resistencia dejando claro qué es lo que estoy entendiendo por cada una de ellas, después hago referencia al poblamiento, a la configuración del territorio, a la práctica minera, a los mineros libres y a la minería mecanizada. En relación a la minería, en el principio de la investigación la incluía dentro de una categoría más amplia: dinámicas económicas, sin embargo, en el devenir del proceso de investigación esto se fue transformando y mi lectura se fue perfilando hacia las prácticas mineras.

En el capítulo II me concentro en el uso y tenencia de la tierra, qué se entiende por territorio, las relaciones con el territorio, el papel de las mujeres como guardianas, protectoras de saberes y como articuladoras de una red de solidaridad. En este capítulo se encuentran con un relato de mis visitas al departamento, pongo el acento en las prácticas culturales y sus manifestaciones como poseedoras de la resistencia. El propósito de los capítulos uno y dos es mostrar cómo los procesos históricos tienen manifestaciones en lo local, a la vez que se cotidianizan.

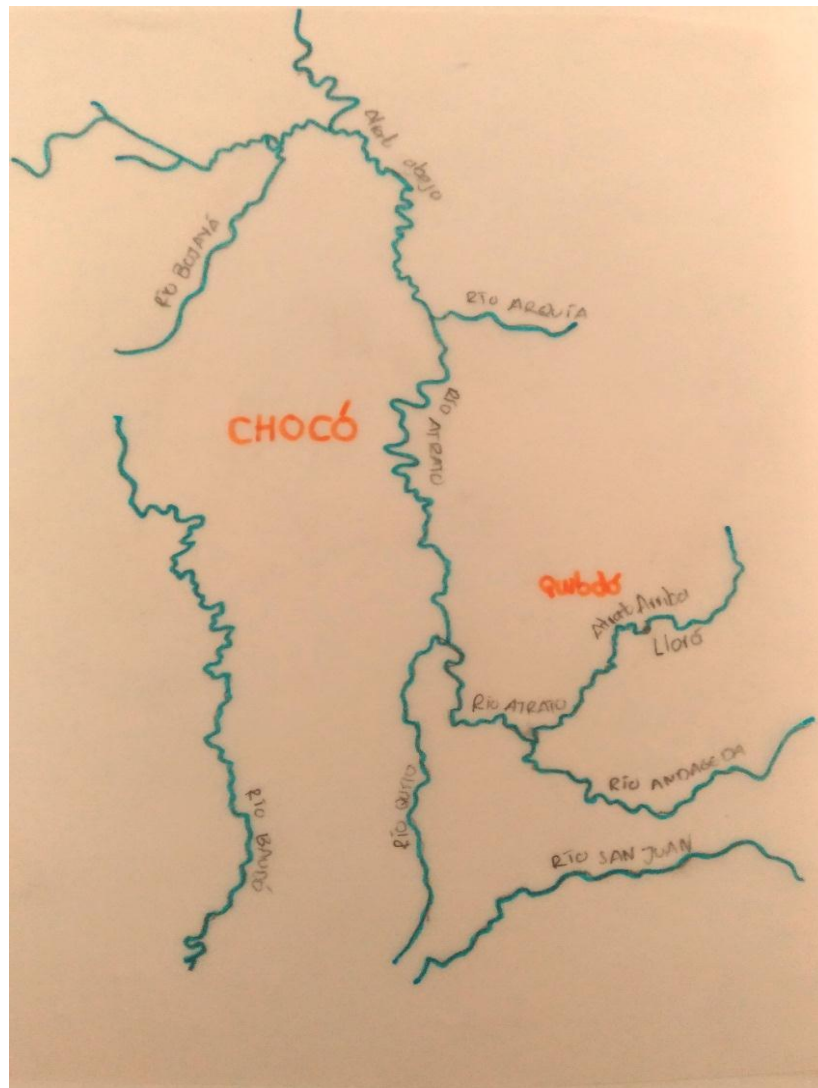
Aclaro que todo esto lo digo desde mi lugar como investigadora, reconociéndome como primer sujeto de la investigación, gran parte de lo que se encuentran es mi transformación y mutación durante el proceso investigativo, mi intención es resaltar la importancia del mismo. Otro elemento que debo señalar en relación a este capítulo, es la ausencia de referencias a autores y a lecturas obligadas cuando hablamos de territorio y territorialidad afro, si bien en algún momento las hice no las incluyo, es un riesgo que quería tomar, enfrentarme al tema de forma diferente, quizá más adelante centre mi atención en esto, me pregunte y desarrolle a mayor profundidad lo que es construir territorialidad en estos rincones de selva, con los caminos de los ríos y con los múltiples procesos de transformación que implican.

En el capítulo III propongo una lectura diferente del conflicto armado, una lectura desde los actos de violencia, desde las implicaciones, las transformaciones de las prácticas, del lenguaje y cómo los relatos son contenedores del embate y la agresión. En esta lectura propongo la coexistencia de múltiples territorialidades.

Por último, se encuentran las reflexiones finales, reflexiones del proceso de investigación, lo que implica escuchar la investigación, la transformación de las categorías, elementos transversales en el relato y en la investigación. Esto me permite hacer un cierre del problema de investigación, cierre que no es definitivo, y cómo en casi todo quedan varias preguntas por resolver

En este cierre hago una reflexión del problema de investigación, lo hago a través de bloques temáticos: **resistencia, cotidianidad, formas de poder, ser colectivo**; afirmo que hay múltiples resistencias y que todas están interconectadas. Todos estos elementos los desarrollo a lo largo del texto, me permiten resolver varios de los interrogantes de la investigación, se relacionan con los objetivos específicos de la investigación, permiten plantear preguntas, dejar cuestiones abiertas e invitan a seguir investigando. La idea de la ‘ausencia del Estado’, la presencia diferenciadora del Estado, de esto como una forma de hacer Estado en el país, esa idea de tierras

periféricas y todas las transformaciones culturales que trae consigo el conflicto, son temas que quedan sazonados, invitando a futuras investigaciones.



Mapa 1. Mapa elaborado a partir de la cartilla 'Las Musas de Pogue'. Quiceno, N., Mosquera, S., Palacios, H., Asprilla, E., Palacios, R., Ereisa, P., y otros (2015) *Pogue. Un pueblo, una familia, un río*. COCOMACIA-CNMH-USAID-OIM

<http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/informes2016/pogue/pogue-cartilla.pdf>

Capítulo I: Proceso histórico-cotidiano: vivir en la selva, cotidianidad, clandestinidad y resistencia

La cuenca del río Atrato* y su curso* constituyen una región en términos de relacionarse con el territorio y la forma de habitar; el departamento del Chocó se configuró como territorio a través de varios procesos, uno de ellos es el poblamiento afro. Comienzo por este poblamiento, teniendo en cuenta que el poblamiento lo entiendo como un proceso en el que un grupo de personas ocupa un espacio, realiza prácticas en relación con un entorno, a la vez que realiza un ejercicio de apropiación y permanencia.

La lectura de este proceso, las dinámicas y las prácticas a las que haré referencia a lo largo del texto la hago en clave de la cotidianidad y la resistencia, ellas trazan el camino del relato y de la reflexión. Inicio con lo que entiendo por cada una de ellas. Lo cotidiano da sentido a la vida diaria, esta vida no es ordinaria ni banal, lo cotidiano es lo dado y lo que está dándose en cada momento; su modo de manifestación es la repetición, sin embargo, este no es el carácter de lo cotidiano sino la génesis de esa manifestación (Bégout, 2016).

Ese mundo de lo cotidiano no es lo primero: existe un estado anterior en el que no existe la cotidianidad, ese momento anterior nos inquieta, es un mundo hostil y ajeno a nosotros. Luego viene un estado compartido en el que de alguna forma todos y todas quieren tener cierta certidumbre en su relación con el mundo, esto se resuelve con el mundo cotidiano, en donde hay tranquilidad y la gente puede dedicarse a sus actividades ordinarias.

“Uno de los fundamentos de la cultura humana se caracteriza, (...) por la formación de un mundo cotidiano que tiene por misión principal atenuar el temor de la trascendencia misma de la existencia. A este proceso primordial de formación lo llamamos cotidianización” (Bégout, 2016). El mundo cotidiano asegura la existencia, da un escenario de tranquilidad, las frecuencias y repeticiones permiten

* El nombre ‘Atrato’ al parecer tienen varios orígenes, uno de ellos es que los indígenas chocoes daban al curso del río, y otro el que comerciantes y contrabandistas le daban ‘Río de la trata’ que después pasó a ser el Río Atrato

https://declaracion.es/w/R%C3%ADo_Atrato/Origen%20del%20nombre.html

Revisado el 23 de enero de 2018

* Ver mapa 1

eso; las acciones se vuelven cotidianas a partir de un proceso de familiaridad con el mundo, aun así, en ese mundo están presentes lo familiar y lo extranjero. Es un mundo humano.

De esta forma, la vida cotidiana se construye mediante relaciones sociales, es un entorno en permanente construcción, hombres y mujeres en este proceso van desarrollando la subjetividad, esa vida se nutre de dinámicas y factores que son externos a los individuos, hay una influencia permanente de la estructura, y su influencia no se recibe de forma pasiva; las personas son agentes en y de sus mundos. La vida cotidiana es dinámica y a su vez da cuenta de un proceso social e histórico.

En la vida cotidiana se crean las condiciones para satisfacer las necesidades y aprovechar lo que da el entorno. Los elementos constitutivos y esenciales de esta vida son el espacio, el tiempo y la pluralidad; elementos a los que las personas les otorgan sentido. “El tiempo cotidiano corresponde a las prácticas de los actores sociales a través del transcurrir, pero simultáneamente se incluye en el tiempo y en el devenir histórico” (Uribe Fernández, 2014, p. 102).

De otro lado, en lo cotidiano están presentes las relaciones de poder, de la misma forma que está presente el conflicto. Para Blanchot lo cotidiano se presenta como lo privado, y esto establece una relación con lo clandestino y con los ejercicios de contra poder. Otra característica esencial de eso cotidiano es que se está inserto a la vez que se está privado, ¿cómo se aprehende? “lo cotidiano tiene ese rasgo esencial: no se deja aprehender. Se escapa, pertenece a la insignificancia y lo insignificante carece de verdad, de realidad, de secreto, pero es quizás también el lugar de toda significación posible” (Blanchot, 2008, p. 305).

Este elemento de lo clandestino permite establecer una relación con la resistencia. “La resistencia es la antípoda del poder y la negación de la obediencia” (Nieto, 2008, p. 13), La resistencia tiene una relación directa con el poder y como el poder también está presente en lo cotidiano, lo cotidiano se puede entender como un campo, un campo de lucha en el que se desarrollan las relaciones de poder y tiene lugar la resistencia. La resistencia se enmarca en un campo de fuerzas y conflictos.

“No hay un sujeto preconcebido o prefigurado de la resistencia, sino que éste se configura y se anuda a partir de experiencias múltiples, variadas y plurales, de

insubordinación y de resistencia contra el poder, la opresión, la justicia y la exclusión” (Nieto, 2008, p. 18).

El concepto de James Scott, de ‘formas cotidianas de resistencia’ es el que articula los dos elementos de los que he estado hablando. Scott se detiene en la producción e interacción de los discursos públicos y ocultos de quienes ejercen el poder y los grupos subordinados; se detiene en formas de dominación estructurales: esclavitud, servidumbre y subordinación, siendo prácticas que se institucionalizan. Para Scott la dignidad y la autonomía son los aspectos principales que vulnera el poder (Nieto, 2008)

La resistencia es cotidiana porque emerge del discurso oculto, se trata de una dimensión secreta, clandestina, diferente a lo público, así que no se expresa de forma indiscreta. En las sociedades de grupos subalternos la dominación no es hegemónica y no se naturaliza la dominación. Se obedece y a la vez se resiste, el poder es desafiado, pero no de forma directa.

“La resistencia es inherente al poder, sea legítimo o no. Por consiguiente, subrayar la relación resistencia- poder, implica situar el poder en un campo estratégico de fuerzas, como una relación social mediada por el conflicto, en un proceso, siempre inacabado, que termina para iniciar de nuevo, incesante, fluido. No es que el poder deba ser ontológicamente primero para que surja la resistencia” (Nieto, 2008, p.227).

La resistencia no se reduce al campo de la política, se relaciona con prácticas y acciones en lo social, lo económico, lo cultural y lo ideológico.

Esta forma de resistencia la encarna un grupo subalterno en términos de Gramsci; es un movimiento que no implica necesariamente una organización formal (Scott, 2014). Se crea como una especie de lógica del disfraz, de pasar desapercibido, se va creando un discurso que se acompaña con prácticas del día a día, estas prácticas dan cuenta de un mundo de vida. Para Mercedes Solá, en las prácticas de resistencia cotidiana, hay un sentido de reproducir la vida, de seguir viviendo en el mismo lugar, defendiendo el territorio y la vida a pesar de las múltiples amenazas que existen (Solá, 2016).

La resistencia también se entiende como símbolo, como una construcción que deriva de las subjetividades y de la conciencia; la subjetividad se da en marcos históricos concretos que configuran y condicionan los comportamientos de los sujetos y son estos marcos los que permiten una experiencia compartida de clase,

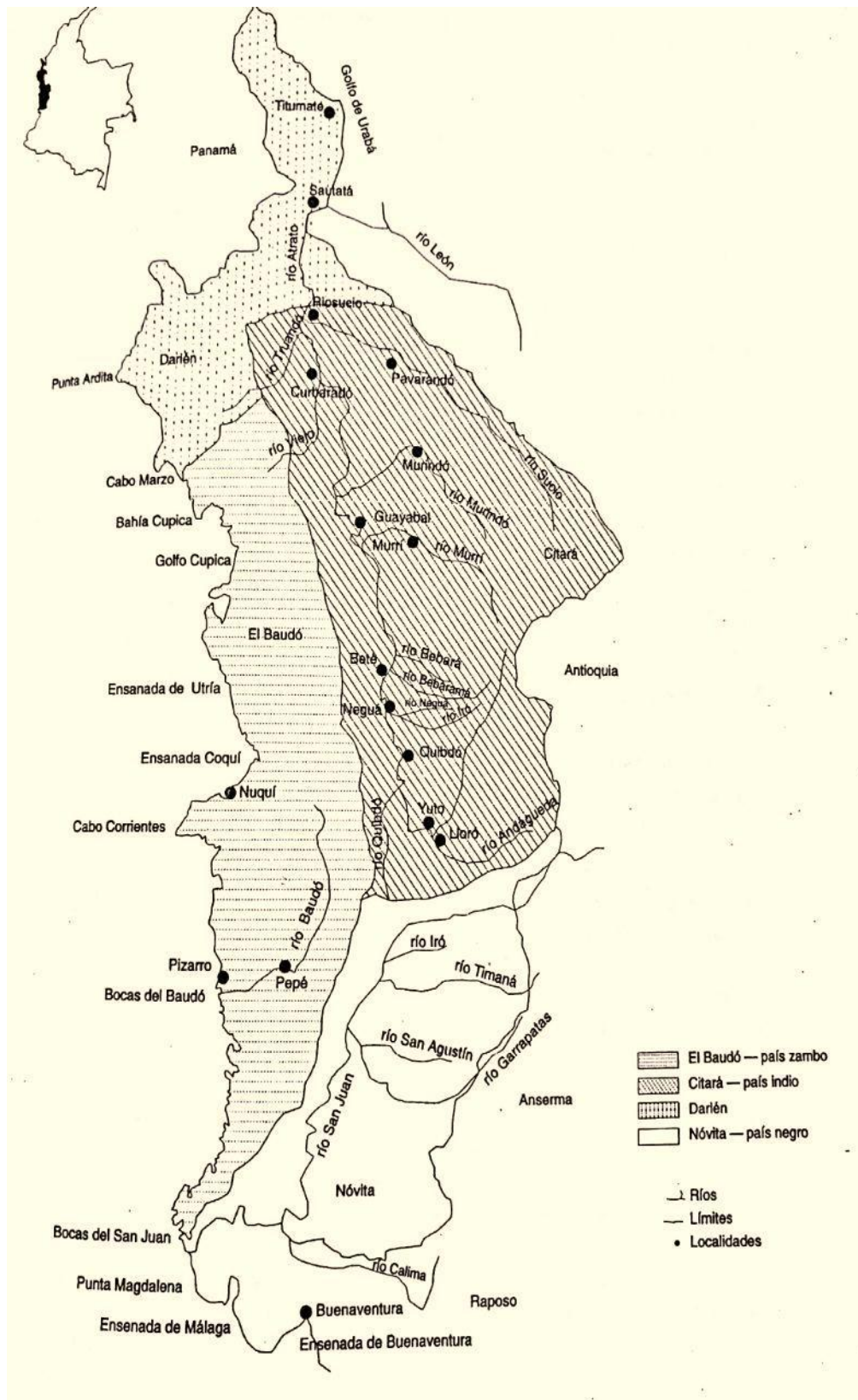
de grupo, etc. En el caso colombiano las experiencias de resistencia civil se dan en escenarios de fuerte violencia y pueden ser como forma de lucha política o como forma de defensa. Son simbólicas, a la vez que acciones colectivas, de base social y evitan el uso de la violencia; su origen se encuentra en comunidades campesinas, afrodescendientes e indígenas, sus iniciativas muchas veces cuentan con el apoyo de las iglesias, y son sectores excluidos históricamente, vulnerados y sujetos al impacto de diversas formas de poder (Hernández, 2004).

Del lado político es un mecanismo de lucha contra las autoridades estatales e instituciones que han negado sus culturas y los derechos que les son inherentes, y en términos de defensa consiste en la protección de diversos valores frente al conflicto armado, como la vida, la cultura, los territorios ancestrales, la integridad de las comunidades, la autonomía o autodeterminación, la distinción entre combatientes y no combatientes, el derecho a no ser desplazado y a la paz (Hernández, 2004).

Teniendo en cuenta lo anterior la resistencia civil no se reduce al poder del Estado, así “la disputa por la soberanía sobre territorios y poblaciones, compromete una dinámica de violencia y agresión contra la ciudadanía, no solo por parte del Estado, sino también por parte de las guerrillas y el paramilitarismo” (Nieto, 2008, p. 244). Los protagonistas de esta resistencia son civiles. Las experiencias de resistencia civil se construyen en el día a día, desde las condiciones propias, contextos plurales y necesidades específicas. Para Francia Elena Márquez, lideresa afro nacida en el corregimiento de la Toma, Suárez, en el norte del Cauca*, la resistencia no se trata de aguantar sino de fortalecerse, de defender la autonomía.

La resistencia la entiendo como lucha, tiene un carácter de proceso, es dinámica, no pretende enfrentarse de forma directa a un poder avasallador, lo hace desde la vida cotidiana, parece sigilosa, preserva otras formas de vida y contra discursos; se relaciona con la identidad de un grupo, y con las acciones que históricamente les han permitido sobrevivir y otorgan sentido a su existencia. La resistencia devine, al igual que la vida cotidiana, no es algo que ya esté dado, sino que va dándose.

* Francia Márquez ha trabajado por defender el territorio, se opone a la minería ilegal y a los proyectos extractivos que tienen su interés en la región. El movimiento afro de Suárez se formó en torno al agua, la vida y la defensa del río Ovejas que iba a ser desviado para la construcción de una represa



1. Poblamiento afro y configuración territorial: tierras de nadie y tierras de nada

El poblamiento afro se relaciona con el proceso de conquista española y colonización. Se debe señalar que, si bien la explotación minera era la base de la economía colonial, el alto desarrollo de los grupos africanos en sus territorios de origen, hacía que el interés de los españoles fuera mayor hacia las labores tecnológicas, incluso más que la minera (Friedemann, 1993), también hay que resaltar la contribución de los negros en el comercio, siendo fundamental la figura de los bogas* que transitaban por el río grande la Magdalena.

Los hombres y mujeres afro que llegaron a Hispanoamérica venían a trabajar en las minas de oro, de metales preciosos, a trabajar en las plantaciones de tabaco, caña de azúcar y algodón. Los primeros esclavizados que llegaron al ‘Nuevo Mundo’ venían de Senegambia – Senegal y Zambia- una de las zonas que aportaba mayor número de esclavos para los viajes trasatlánticos. Los primeros esclavos llegaron en el siglo XVI, sin embargo, para esta investigación y para el relato me concentro en el periodo colonial.

El Chocó colonial, el Chocó de 1700, estaba compuesto por tres países*: Nóvita, el país del oro, el país negro; Citará el país del comercio y de la agricultura, el país indio; y el Baudó el país del refugio y la libertad, el país pardo y zambo (Jiménez, 2004). Los ríos eran los caminos y canales de comunicación entre estos países.

Los negros del país del oro trabajaban en cuadrillas-unidades de producción-; la minería en el Chocó- la región de explotación de mayor importancia en el virreinato del Nuevo Reino de Granada durante el final de la colonia*-se trataba de un modelo

* Los bogas reman las champas y las lanchas

* Orián Jiménez define un país como “un pequeño territorio con características geográficas y humanas particulares, en donde el clima, el paisaje y la naturaleza de sus gentes dan origen a una cultura específica” (Jiménez, 2004, p. 17). Ver Mapa 2

* En este punto quiero resaltar el porqué de la importancia del Chocó al finalizar el período de la Colonia; el Nuevo Reino de Granada ya tenía establecida su organización, y con la llegada del rey Borbón, que viene con una ascendencia francesa, lo político y lo administrativo cambia. El Chocó adquiere importancia porque hacía parte de la disputa de un grupo de ilustrados en Quito, y con el proceso de crisis que trajo consigo el cambio de administración viene una crisis, entre otras cosas porque la presidencia de Quito pierde –se da la división de gobernaciones en 1781- dos grandes territorios que se vuelven gobernaciones: Guayaquil y Cuenca

de esclavitud con grandes cuadrillas que se mantuvo hasta finalizar el siglo XVIII, contrario al caso antioqueño en donde la minería la realizaban mazamorreros libres.

Los ‘países’ del Choco colonial, por su ubicación y condiciones geográficas se mantuvieron al margen del control de la Corona española, se trataba de una región aislada, esta condición también facilitó el incremento de la explotación aurífera a finales del siglo XVIII, mientras que “la marginalidad política se mantuvo a lo largo de la Colonia y el siglo XIX”. (Jiménez, 2004, p. 2)

El contacto entre negros e indígenas se dio con el establecimiento de los Reales de Minas* en el Chocó, respondiendo a las necesidades de abastecimiento de alimento de la gente negra, fueron necesarios los cultivos de plátano y maíz. En los Reales de Minas estaban presentes los indígenas que hacían de canoeros y cargueros; esta presencia permitía el contacto a la vez que el diálogo de prácticas, y los secretos del lugar en el que ahora se encontraban. Sin embargo, el aumento de la población negra fue desplazando a los indígenas en las labores dentro de los Reales.

Aun así,

“los negros tampoco eran extraños para el hombre indio, pues eran aquellos mismos que les habían enseñado a consumir el cerdo, y con quienes habían compartido el saber botánico para curar la mordedura de víboras, y las quebraduras y calenturas (fiebres tercianas) que les ocasionaba el duro trabajo aurífero y las pésimas condiciones climáticas de la selva” (Jiménez, 2004, p. 54).

Indígenas y negros eran sometidos a malos tratos y abusos de poder. En el caso de los indígenas la figura de control era el corregidor, mientras que sobre los negros eran los esclavistas, por medio de los mineros o administradores, ejercían control con torturas, castigos y jornadas de trabajo que comenzaban con el alba y terminaban al ponerse el sol. Ante esta situación los negros hicieron frente a través

Así comienza un proceso de independencia no solo con la Corona sino con el Nuevo Reino de Granada, este proceso se conoce como ‘Proyecto Autonomista’ o proyecto Quiteño que va de 1801 hasta 1809, aquí exigen autonomía económica y administrativas, recuperar los territorios que antes pertenecían a la administración de los Borbones, entre esos Popayán y Chocó, y es aquí cuando se hace importante el Chocó. Esto también responde a que era paso obligado para llevar mercancías por mar desde Barbacoas y Tumaco hasta Panamá para que de ahí salieran a Europa (Diario de campo, 2018).

* Eran instituciones que la Corona cedía a los mineros para la explotación de oro durante la colonia

de varios mecanismos de resistencia: las huidas; el cimarronaje que podía ser individual o colectivo; los palenques; la desobediencia; la brujería, además de “esconder lo propio detrás de los rasgos de la cultura dominante” (Jiménez, 2004, p.15). En este proceso se configuran conflictos entre las mismas figuras de poder y entre estas con las respuestas de indígenas y negros.

En los ‘países’ de Nóvita y Citará fueron dos las principales estrategias para conseguir la libertad: las acciones de fuerza y la resistencia pasiva. Las primeras se relacionan con la forma en que responden los esclavizados cuando son capturados*, intentando escapar; Sergio Mosquera las define como “acciones que se caracterizan por recurrir a estrategias no legitimadas por la sociedad dominante, en las que se acude a la fuerza: una especie de guerra de guerrillas en algunos casos o la utilización maléfica* del conocimiento ancestral* para combatir a los amos” (Mosquera, 2002, p. 103); esto sucede en los primeros siglos de la colonia. En cuanto la resistencia pasiva ejemplo de ella es el emplear menor esfuerzo en el trabajo, rindiendo menos. Una frase de ‘*Changó el gran Putas*’, una de las principales obras de Manuel Zapata Olivella, narra esas acciones pasivas, a la vez que supremamente poderosas

“Perdidos en la hojarasca, pequeñitos, iniciamos el desmoronamiento de la esclavitud. Debíamos incendiar los cafetales y demoler los trapiches. Por trochas invisibles envenenábamos los plantíos de algodón sin que los dueños se expliquen por qué se marchitaban y languidecen” (Zapata Olivella, 1983, p 198).

* Es necesario hacer una aclaración, no todos los negros y negras que llegaron al continente lo hicieron en condición de esclavos, existió un pequeño grupo de “negros que participaron en la conquista y que fueron aliados y auxiliares de los españoles” (Córdoba, 1983, p. 40).

* “Una forma de resistencia de los negros en las minas del El Chocó se hacía mediante la invocación del demonio” (Jiménez, 2004, p. 22) Orián Jiménez relata cómo los amos de la minas perdían la razón y llegaban a la demencia producto de las invocaciones que negros y negras hacían al demonio en sus bailes

* Los ancestros son los ascendientes paternos o maternos, ellos son venerados por convivir con los Orishas (deidades de la religión Yoruba) y muchos se adoran como semidioses, durante el proceso de esclavización los negros y las negras les pedían ayuda para escapar de la loba blanca; “Los guardas desgarran mis ropas y de entre los harapos, fue surgiendo mi cuerpo al que mis ayas y mis siervos habían bañado desde mi nacimiento con resinas y aceites como corresponde a un príncipe Kanurí. Viéndome desnudos, los Orishas acudieron a vestirme con luces” (Zapata Olivella, 1983, p. 77).

La manumisión es otra forma de resistencia y búsqueda de la libertad*, se trata de la compra de la libertad por parte del esclavizado o esclavizada o por un familiar en la misma condición o que ya se encontrara en condición de libertad, “básicamente constituye una estrategia de largo aliento, a través de la realización de trabajos en los días y horas de descanso, ahorrando el oro conseguido para esperar la oportunidad de acudir ante las autoridades y solicitar el ‘justo precio por personas de ciencia, experiencia y conciencia’” (Mosquera, 2002, p. 113).

En la línea de la invocación del demonio, los amos, los clérigos y las autoridades coloniales respondían con sus creencias cristianas; los doctrineros vigilaban las costumbres de los negros y castigaban de forma severa la insumisión ante sus dogmas.

“En el Chocó, después de la jornada laboral, el doctrinero recorría cada uno de los ranchos de negros y hacia repetir el rosario a cada esclavo, y luego todos, a una sola voz, lo entonaban. Pero, pasada la ronda, los negros se entregaban a las prácticas de insumisión clandestina, el reflejo de la resistencia contra la dominación esclava. En los rituales fúnebres y en las formas de organización familiares es posible constatar la presencia de huellas de africanía en la sociedad colonial. Bajo estas tradiciones se invocaban fuerzas mágico-sagradas en las que se buscan vínculos con el demonio, una forma de resistencia frente al castigo y la tortura” (Jiménez, 2004, p. 25).

Entre los elementos que hacen parte de la resistencia y de los ejercicios de resistencia, se encuentra la **oralidad**. Lo oral se da en torno a lo colectivo, las actividades diarias; los y las esclavizadas venían de distintos lugares, con prácticas, rituales, lenguas diferentes y aun así logran crear canales de comunicación, canales que pasan por los cantos, por el baile, por las actividades cotidianas, en todos estos escenarios, se va creando un contra discurso, de donde emerge la posibilidad de huir y escapar, de ahí las rutas de escape en las trenzas de las mujeres, el sabotaje en las tareas de las minas y la conformación de palenques.

Los cantos, en especial los alabados pasan por la vida de todos los días, llena de frecuencias y rutinas, y a la vez de significados. En el caso del departamento del

* Otra forma de libertad era la ‘libertad transitoria’ se trata del “tipo de libertad particular que surgió en el Chocó colonial debido a las políticas de acomodación de los amos a los ciclos de la explotación aurífera, según los periodos de lluvia y sequía. La libertad transitoria consistía en un mecanismo de fluctuación entre la institución de la esclavitud y el goce de la libertad por parte de los afrodescendientes” (Jiménez, 2004, p. 122), esta forma de esclavitud se permitía cuando las minas comenzaban a disminuir, el clima era muy fuerte o habían problemas de alimentación

Chocó son los alabaos y los arrullos* los cantos que hacen parte de los espacios domésticos. Adriana Villamizar señala que en el poblamiento del Chocó la tradición oral se fortaleció como forma de arraigo a una tierra lejana, como una forma de respuesta a las condiciones de vida y a las imposiciones religiosas, fue el diálogo entre dos mundos los que la potenció.

“Y es que la oralidad tiene características especiales que fortalecieron y/o se incorporaron fácilmente a lo que implica ser afro. En primer lugar la oralidad tiene como punto a favor ser una manifestación cotidiana, tanto en las actividades domésticas como en las prácticas rituales existe un amplio repertorio para expresarse a través de lo oral” (Villamizar, 2016, p. 4);

Lo oral tiene la capacidad de congregación, y esto se asocia a otro elemento constitutivo de las personas afro, que es el movimiento.

Se trata de un territorio que se hizo escapando, abrigándose con la espesura de la selva, allá existen modos de vida, existen autoridades locales, se teje una familia en red; se configuran relaciones de poder y formas de autonomía. Considero que el territorio implica una forma de apropiación, de negociación y diálogo con el entorno; no es solo el trabajo en las minas, negros y negras aprendieron a fabricar canoas, cazar en el monte, pescar, conocer las plantas y usarlas para curar enfermedades y dolencias. El río y la selva no solo son el escenario donde todo sucede, son los cursos del agua y los caminos de la selva los que dieron curso a la acción de los grupos negros, aprendieron sus secretos, llegaron hasta el monte y establecieron una forma de vivir dispersa, huyendo de imposiciones, castigos y buscando libertad.

Estos elementos son constitutivos de la identidad, el tono de voz, las expresiones en el lenguaje, se trata de relaciones de vida y de supervivencia. Así, el poblamiento responde a un ejercicio de resistencia; el territorio se hizo con las uñas, con las trenzas y con los cantos.

Asimismo, en este proceso de poblamiento y configuración del territorio se establece una relación con el espacio, una relación entre personas con su entorno y entre los

* Los alabaos y los arrullos son los cantos constitutivos del ritual de la mortuoria entre los pueblos afrodescendientes. Los alabaos se cantan a los adultos y los arrullos a los niños pequeños. Un aspecto interesante de estos cantos es su estructura, Germán de Granda en su investigación “*Romances de tradición oral conservado entre los negros del occidente de Colombia*” afirma que varios de los alabaos de la región del Pacífico, contienen los elementos característicos de la estructura del romance español

distintos grupos de pobladores, a esto se suma la conformación de una idea, idea clave y necesaria para entender las dinámicas de explotación de oro en este lugar a la vez que las relaciones de poder que allí se configuran. Hablo de las ‘tierras de nadie’, las ‘tierras de nada’, las tierras baldías, idea que ha existido y existe sobre el Chocó, una constante histórica según John Antón Sánchez.

La sociedad colonial es el escenario en el que se configura esta idea. Por un segundo volvamos a la sociedad colonial en el Virreinato del Nuevo Reino de Granada, se está consolidando un poder colonial en un territorio desconocido, con gentes desconocidas y con lógicas de sometimiento y dominación la gran mayoría de las veces; las vías de comunicación eran los cuerpos de agua, la movilidad se hacía en champas o a lomo de burro; los centros de poder se establecen en las montañas o en los puertos, la región del Pacífico no aparece de la misma forma en que aparece Antioquia, el Cauca o Bogotá, primero la explotación se hace cuando se van acabando las minas en Antioquia, la población indígena en cierta forma es desplazada y los negros y negras que llegan al territorio en su mayoría lo hacen como esclavizados, si a esto le sumamos los castigos, imposiciones religiosas, prohibiciones, sanciones, y las múltiples formas de respuesta y de resistencia de los afro, entre esas la invocación al demonio, la idea que se crea de este lugar se asocia a los instintos más bajos, a los vicios, a las pasiones, a la fortuna y a lo agreste de la selva.

Así, durante la sociedad colonial se difundió un rumor, uno que hasta el día de hoy se mantiene, uno que transforma la realidad y la convierte en un mito. El Chocó como **‘paraíso del demonio’** era la idea que se difundía entre los habitantes del nuevo Reino y entre los distintos lugares que lo conformaban, las únicas ideas que existían de ese majestuoso rincón de selva tropical eran venidas de aquellos que iban a buscar fortuna, los clérigos y las autoridades coloniales.

““Paraíso del demonio”, “lugar de gentes bárbaras y enemigas de los cristianos”, “asilo del diablo”, “cuna del abandono” y “laberinto de las selvas” (...)El Chocó era, entonces, el espacio de la riqueza, la muerte y la libertad”” (Jiménez, 2004, p. 26)

* Nina de Friedemann en su libro *La saga del negro: presencia africana en Colombia* señala que la región era descrita como “un abismo y horror de montañas, ríos y lodazales” (Friedemann, 1993, p. 78).

Eso que empezó como un rumor persiste hasta hoy, es algo institucionalizado y cotidiano, para muchos en el Chocó no vive nadie, no hay nada, pasa de todo y no pasa nada. Hablo de esta idea porque quizá esto es lo que constituye y define la idea de la ‘ausencia del Estado’ allá no existe el Estado y el gobierno ‘no hace nada’. En el siglo XVIII el control que se ejercía en el Chocó* era sobre los Reales de Minas y sobre los amos, con el propósito de que no se excedieran con los esclavizados. Aquí la lógica de control es otra, el propósito es explotar no hacer del Chocó un centro de poder, y si bien las autoridades no están o por lo menos no todo el tiempo, sí conocen las dinámicas y las formas de control, al menos de forma superficial, luego sí existe una forma de control y administración que con el tiempo se puede asociar a la del Estado colombiano.

El Chocó se convierte en periferia y despensa (Diario de campo, 2017), prevalece la lectura de la ausencia del Estado, a pesar del reconocimiento de la responsabilidad de tanto del Estado como del gobierno colombiano; se trata de una forma de poder en la que ‘aparece’ invisible pero sí está y lo hace de la forma más voraz.

2. Poderes, troncos parentales, cuadrillas y explotación: la minería en el Chocó colonial

La minería como práctica exige ciertas condiciones a la vez que conocimientos. En el caso del departamento del Chocó, el oro es liberado y transportado por el río desde las partes altas de la cordillera, el oro es depositado en las partes planas con arenas, en estas zonas se realiza la explotación minera con técnicas como el barequeo.

Esta práctica fue la base de la economía en la colonia y las unidades de trabajo y de producción durante el Nuevo Reino fueron las cuadrillas, el mínimo de esclavos por cuadrilla era de cinco esclavos y los campamentos mineros se hacían en las riberas de los ríos, así “la cuadrilla que había comenzado como una unidad de significado económico para el señor de la mina, adquirió otro sentido para los mineros esclavos que a su vez creaban su propio lenguaje de parentesco y genético” (Friedemann, 1993, p. 79), esta forma de trabajo y de producción va creando una cotidianidad, que va otorgando sentido a las actividades de explotación a la vez que configura un

* La Gobernación del Chocó la crean los Borbones en 1726, y el departamento del Chocó se crea en 1947

discurso oculto, en donde se oponen al poder de los amos y los mineros, creando códigos de comunicación e invocando a las deidades y a los demonios.

El oro que se producía en las cuadrillas se daba al administrador, que se conocía como ‘Señor de las minas’; después del trabajo de los esclavizados los territorios removidos quedaban como ‘mazamorra’. En esos territorios podían trabajar los negros libres y los indígenas, ese oro que sacaban era de su propiedad, y a estos mineros se les conocía como ‘mazamorreros’. En los estudios afro y sobre el Pacífico colombiano esta práctica minera se denomina tradicional y artesanal, y si bien es una práctica que se ha mantenido en el territorio desde el momento mismo en el que se configura, denominarla de esta forma desconoce un proceso, una relación de poder a la vez que un ejercicio de apropiación de una práctica que se asociaba a la libertad.

Ahora bien, algunos negros no seguían trabajando en las cuadrillas*, se quedaban a explotar oro, y esto es lo que configura el sistema de ‘truncos’* (Friedemann, 1993) al borde de los ríos; en principio las cuadrillas estaban conformadas por hombres, y con el pasar del tiempo y el aumento de la explotación fueron ingresando mujeres.

Las primeras mujeres que entraron a las cuadrillas lo hacen como cocineras y administradoras de abastecimientos en las minas, luego “se convierten en la médula de una familia con referencia matrifocal” (Friedemann, 1993, p 79). Un elemento clave de las cuadrillas era la movilidad, el capitán era el que más oro acumulaba, trabajaba en los días de fiesta y explotaba en los lugares más ricos, con su desplazamiento dejaba libre su puesto, este puesto lo venía a ocupar un negro que ya hubiese comprado su libertad; el esclavo podía hacer parte de la cuadrilla en calidad de mazamorrero libre o como miembro de un tronco (Jiménez, 2004).

Los truncos se desarrollan en las minas, es una realidad social, económica y cultural, configuran la subsistencia de los grupos negros. Jaime Arocha afirma “vigente aún en las postrimerías del siglo XX, con sus raíces en la cuadrilla esclava y en los antiguos mazamorreo, el tronco sigue siendo una respuesta de los grupos

* Las cuadrillas se trasladaban al sitio de explotación

* “Los truncos corresponden en la literatura antropológica a los ramajes. Son grupos cognáticos de parientes consanguíneos que remontan su linaje tanto por la vía materna como por la paterna, hasta un antepasado hombre o mujer fundador de la descendencia. Quien pertenece a un tronco tiene derechos de trabajo y herencia sobre las tierras mineras y chagras de cultivos reclamadas por el fundador como propiedad de su descendencia” (Friedemann, 1993, p. 80).

negros contemporáneos a las condiciones de discriminación socio étnica y económica tanto como la incertidumbre del hábitat en el litoral Pacífico (Arocha, 1991, p. 80).

Los Reales de Minas se ubicaban al borde de los ríos o las quebradas, pues para la explotación era necesaria gran cantidad de agua. De ahí que fueran móviles. Existían varias formas de minería, una de estas eran las minas de los altos o ‘mirasoles’ como se les llamaba, pues los negros estaban expuestos todo el día los rayos del sol, aquí el método usado era el canalón, en el canalón quedan bloques de tierra y lo que hacían era separar el oro de las gravas y las arenas, lo hacían con almocafre* y cachos*, otros hombres separaban el oro a mediante un movimiento circular que realizan con la batea. Así, convivían técnicas y formas, a la vez que conviven varias figuras de poder.

“Al final de cada mes, según el número de negros y la riqueza de los placeres, un esclavo de confianza del amo, o el mismo capitán de cuadrilla pasaba por cada corte, y ya con la denominación de jefe de lavada, vigilaba y recogía los oros, que depositados en jagueros*, iban a parar a manos del dueño de la mina o, en su representación, a manos del administrador” (Jiménez, 2004, p. 61).

La vida diaria de los esclavizados iba desde el alba hasta el ocaso; era una vida marcada por las relaciones entre amos, amo y administrador, los capitanes de las cuadrillas, y los capataces con los esclavos. “La producción estaba regulada por el capitán de lavada y por el negro cortaoros: el primero se encargaba de vigilar la extracción y el segundo era quien directamente separaba el oro de las jaguas” (Jiménez, 2004, p. 64). Los dueños de los esclavos del Chocó* vivían en Popayán, Cali, Santa Fe de Bogotá y en Santa fe de Antioquia, era poca la información que sabían de las minas, a menos que establecieran comunicación con los mineros. A su

* Es una herramienta usada en la minería colonial, es un garfio con soporte de madera, este se emplea rasgando el canalón, que es el canal que se forma en la superficie de la mina

* Los cachos son unos palos arqueados que se usan para sacar el cascajo

* “Es un recipiente cóncavo hecho de la corteza del fruto de coco o de la coca de totumo. Se llamaba así porque el oro es extraído con un material negro conocido como jagua. En el jaguero se depositaba el oro mezclado con la jagua y después un negro cortaoros hacia la separación” (Jiménez, 2004, p. 120).

* La mayoría de los esclavizados pertenecían a la élite de Popayán, y eran transportados por el corredor de Minas que iniciaba en Popayán.

vez, “la laxitud o rigidez del sistema esclavista dependía de los ciclos de producción” (Jiménez, 2004, p. 65).

Todas estas relaciones implican formas de discriminación, social, política, jurídica, económica y cultural, los negros se asociaron a una raza inferior, raza que debía ser salvada; los informes de los gobernadores y autoridades hacían referencia a hombres que eran negros como el diablo*. Estas formas de discriminación encarnan múltiples manifestaciones: castigos, los oficios que debían realizar, los alimentos*, no se les permitía estar más de veinticuatro horas en los pueblos de los indígenas, y sus prácticas eran perseguidas, así “la segregación operaba como práctica de control social” (Jiménez, 2004).

Existían varios trabajos y oficios al interior de las minas. El **cura doctrinero** debía encargarse del alimento de las almas; la **partera** de ensanchar los vientres de las mujeres para que parieran más negros, con la ventaja que al crecer en las minas al llegar a la edad adulta ya sabían todo sobre el oficio; el administrador de la fragua*, que determinaba si se aceleraban o no los procesos de extracción, según la condición de las herramientas, y el **herrero** era el que regulaba la explotación. Todas estas relaciones configuraban el escenario de la vida cotidiana y tenían implicaciones tanto en el sistema esclavista como en la explotación de oro.

“**El curandero, el herrero y la partera** tenían una experiencia mágica con la sustancia. (...)Una patera, un herrero y un curandero eran el esqueleto invisible de los Reales de Minas. Sus oficios mágicos tenían mucho de las tradiciones africanas que se

* Quiero hacer referencia a la historiadora Luz Adriana Maya, para ella el racismo es de larga duración, hace parte de la estructura social y es una práctica cotidiana; explica que en la Edad Media San Agustín realizó una maniobra exegética del génesis, y atribuyó al color negro de los Aethiops un sustrato moral al porqué de la pigmentación de la piel era el pecado cometido por Cam contra su padre, y la maldición de Noé a su hijo era doble, estaba condenado a ser esclavo de sus hermanos y salir de la narración cristiana. Estas ideas fueron difundidas por los inquisidores y por los jesuitas de la Nueva Granada, durante los siglos XVII y XVIII. Así el etiopismo es el primer acervo de la inferiorización sobre los africanos y sus descendientes (Maya Restrepo, 2009).

* Cuando los esclavizados eran embarcados en los puertos en África la comida estaba racionada (ración esclava), en los barcos negreros la dieta era a base harina y carne de cerdo, al llegar a los puertos donde los recibían les daban un ‘mejor trato’ lo que incluía una mejor alimentación para que se pudieran vender a un mejor precio; en los Reales de minas la alimentación era a base de maíz y plátano. Estos dos alimentos fueron los que sustentaron las cuadrillas de esclavizados y en su reproducción fue clave el trabajo de los indígenas

* En las minas coloniales, era un conjunto de herramientas usado para afilar las herramientas

habían preservado desde tiempos de la Conquista; a la vez, eran el resultado del intercambio de saberes médico-botánicos entre los negros y los indios. Sus conocimientos hacían parte tanto de los ritos de iniciación en las sociedades africanas, como de las negociaciones locales entre los indios y los negros” (Jiménez, 2004, p. 78).

De otro lado, los dueños de los esclavizados tenían el deber de vigilar las costumbres de los negros y educarlos según la doctrina cristiana; los Reales de Minas debían tener una capilla. Al comprar los negros, los comerciantes identificaban aquellos que sabían medicina, botánica y el manejo de hierro, para así atender los problemas de salud a los que enfrentaban los negros y negras en las minas y como respuesta a las largas jornadas de trabajo, y tener un conocimiento sobre el manejo de las herramientas necesarias para la explotación de oro. Los negros que acababan de ser arrancados y separados por la fuerza de sus lugares en África eran los que tenían mayor dominio sobre esos saberes.

El herrero se asociaba a poderes mágicos, su función tenía carácter de ritual; “los negros que hacían este oficio eran muy apetecidos por los mineros y respetados por los demás esclavos, pues su sabiduría en el manejo del fuego y la energía potencial, era un regulador de la producción minera” (Jiménez, 2004, p. 83).

La explotación de oro dependía de varios factores como el clima, la alimentación, el estado de salud, y el suministro de herramientas; el siglo XVII las minas de Nóvita y Citará las abastecían de hierro y herramientas, clérigos y comerciantes que las traían desde Antioquia, sin embargo, los viajeros y funcionarios se quejaban de las condiciones de pobreza y aislamiento de los otros lugares del Nuevo Reino.

La minería se debe entender y pensar como una práctica estructural, como una práctica que está articulada a otras, no hacer la lectura romántica de que la única forma de minería que existe es la de bareque, la minería artesanal y tradicional, existen más formas de hacer la minería*, lo que se conoce como barequeo responde a un proceso, a una relación de poder y a una forma de apropiación del territorio.

* Otra de las formas de minería es la de ‘zambuyidero’, es una práctica que realizan las mujeres, ellas con una piedra amarrada en la espalda se sumergen hasta el fondo del río y recogen gravilla con oro y platino; el holladero lo realizan los hombres, hacen huecos en la tierra y con una motobomba succionan el material que luego lo limpian en la batea (Martínez, 2016). Una técnica colonial que se sigue realizando en el territorio es la de socavones o guaches, los mineros realizan hoyos de aproximadamente 15 metros de profundidad, luego abren socavones en forma de L de donde extraen el material aluvial con oro y platino (Tierra Digna. Melo, 2015). Otra de las formas es la minería mecanizada, en donde se usan retroexcavadoras y dragas.

Ahora, podemos preguntarnos si en este momento la minería sigue siendo lo que sostiene la economía chocoana, y si sí es así, de qué manera, qué tipo de minería es la que se está practicando en este momento, que implica ésta ¿se mantienen vestigios de un sistema colonial? ¿Cuál es la responsabilidad de las elites chocoanas en la situación del departamento? Qué implica el reconocimiento de la libertad a esclavizados y esclavizadas, realmente significa una transformación en las condiciones de vida ¿los reconocimientos jurídicos e institucionales transforman las estructuras de poder?

3. Cadenas de explotación en los años más recientes: minería con retro y draga, múltiples poderes en el territorio.

La minería mecanizada, la minería con retroexcavadora y draga comienza en la década de 1980 y en el 2005 es cuando se dispara, muchos hablan de la ‘fiebre de oro’, sin embargo, no es un fenómeno reciente como algunos lo plantean. La verdadera fiebre se da en los siglos XV, XVI, XVII y XVIII, durante la expansión del sistema-mundo. Esos periodos de explotación están anclados a una economía global y a una lógica de expansión de mercados, de manera que no es de extrañar que los momentos de mayor extracción coincidan con la subida de los precios del oro a nivel global, de ahí que en los últimos años el Chocó sea el mayor productor de oro en la cuenca del Pacífico (Diario de Campo, 2017).

En este punto quiero hacer una claridad a la vez que reconocer el salto abrupto que hago en el tiempo, lo hago porque estos momentos coinciden con el aumento de la explotación, y porque son coyunturales; en el 2005 no solo se reactiva la minería, esto viene acompañado de estructuras de poder sustentadas en la violencia. Entre periodos se mantiene la explotación, se consolida un proceso organizacional de las comunidades negras y se da un reconocimiento constitucional que supone una forma de propiedad de la tierra. Si bien conozco este proceso y reconozco su importancia, no es el momento en el que me quiero detener, habría que pasar con más calma por las transiciones entre períodos, pero por ahora me detengo en los saltos.

En el siglo XX los primeros que entran son los gringos, un relato de Gabo retrata esa realidad; habla de una ciudad, una ciudad de ensueño, una ciudad de un libro en el que los personajes viven un mundo de excesos y de lujos, esta ciudad existe a

un lado del río, del otro lado existía otra ciudad, una terriblemente real, una ciudad en la que no había luz, la comida escaseaba, y los colores y sabores abundaban.

En la primera ciudad vivían los señores, los administradores de las minas, sus esposas e hijos, en la otra vivían los mineros negros que trabajaban en las minas, sacaban el oro para los señores y veían del otro lado el oro que brillaba y no les beneficiaba. Hablo de Andagoya y Andagoyita, la primera es una especie de distrito minero, del cual se tienen registros de los años 40, esta ciudad dejó de existir o quizá se trasladó hacia otras curvas de otros ríos, la segunda es una ciudad que se niega a desaparecer.



Esta es una draga en Andagoya, en 1948. Tomada de <http://www.choco7dias.com/799/galeria.htm> (Revisado el 14 de junio de 2017).

La empresa responsable de la explotación en Andagoya*, entre 1916y 1925, fue la Chocó Pacifico, que hacía parte de la multinacional Mining de Nueva York, la compañía

“fue una síntesis de una historia sórdida y oscura de sobornos, despojos, pillaje y segregación racial. Una compañía que impuso su sede en Andagoya, en el corazón del

* Cabecera municipal del Medio San Juan

Chocó, un apartheid similar al de los bantustanes sudafricanos, donde los negros no podían transitar libremente por sus calles sin un permiso especial”¹.

La bonanza de platino benefició a este conglomerado, pues en la década de 1920 Colombia se convirtió en el principal productor de platino del mundo. La explotación se realizaba en los ríos Condoto, Opagadó, Iró y San Juan.

Durante 1916 y 1930 la compañía

“se enfrentó en un litigio por el control de esos yacimientos con la British Platinum & Gold Corp, compañía británica que después de una engorrosa disputa abandonó el Chocó en 1927. Entonces sin competencia La Chocó Pacifico controló de manera monárquica durante de más de cuatro decenios el desarrollo minero del Chocó”².

Así, las minas se convirtieron en un atractivo para europeos, sobre todo ingleses y franceses, quienes se aventuraron en la selva en busca de yacimientos mineros, de manera que, la modernización de la minería viene acompañada de inversiones británicas y norteamericana en las últimas décadas del S. XIX³.

Después de la independencia de Colombia, en 1880 llegan las inversiones, los británicos traen las primeras dragas para la extracción del oro, luego llegan más inversionistas, entre estos llega un norteamericano de nombre Henry Granger “un personaje que logró que el Estado colombiano en unas maniobras oscuras le otorgará entre 1897 y 1889 un total de 113 títulos mineros en el Chocó”⁴, él se convierte en el mayor propietario de minas en la primera década del S.XX, y es él el que después crea la Chocó Pacifico. Es necesario tener presente lo que sucede después con el contexto nacional, en el gobierno de Rafael Reyes se fomentaron las inversiones extranjeras en los sectores claves de la economía colombiano, siendo el sector minero uno de ellos.

¹ <http://www.semana.com/opinion/articulo/mineria-en-choco-opinion-jose-e-mosquera/358033-3> (18 de septiembre de 2013) Revisado el 21 de mayo de 2017. Escala Regional

² <http://www.semana.com/opinion/articulo/mineria-en-choco-opinion-jose-e-mosquera/358033-3> (8 de septiembre de 2013) Revisado el 21 de mayo de 2017. Escala Regional

³ <http://www.semana.com/opinion/articulo/saqueo-minero-en-choco/357046-3> (9 de septiembre de 2013) Revisado el 21 de mayo de 2017. Escala Regional

⁴ <http://www.semana.com/opinion/articulo/saqueo-minero-en-choco/357046-3> (9 de septiembre de 2013) Revisado el 21 de mayo de 2017. Escala Regional

En una conversación con un líder del medio Atrato, sentados en el malecón de Quibdó, mirando el río Atrato hablamos sobre el tema de la minería. El auge de los dragones* fue en el 2005, de ahí en adelante cada vez llegaban más mineros, y ya en el 2009 y 2010 las dragas se encontraban a lo largo del Atrato, sobre todo en la parte alta por la fluidez de tierra y cascajo, uno de los lugares en donde la explotación tiene dimensiones desorbitantes es Río Quito, él dice “uno entra allá y nota que hay cualquier cantidad de dragonas haciendo explotación allá a diestra y siniestra y eso ha traído como consecuencia que el mercurio se ha expandido en el río Atrato y la escasez de pescado, que antes era abundante” (Entrevista Córdoba, 2017).

De otro lado, uno de los principales problemas para las comunidades negras es el de las concesiones mineras, el suelo es propiedad de las comunidades, sin embargo, el subsuelo sigue siendo propiedad del Estado, y es el Estado el que otorga las titulaciones; esta situación hace que procesos como el de la consulta previa sean omitidos, así “lo que nosotros no queremos es que aunque el Estado siga siendo dueño del subsuelo, siga siendo dueño de dar órdenes de extracción por el suelo, sin que el dueño, los propietarios del territorio sean tenidos en cuenta” (Entrevista Córdoba, 2017).

Los propietarios del territorio son las comunidades negras y la máxima autoridad al interior son los Consejos Comunitarios Mayores. Voy a detenerme en el caso de COCOMOPOCA* en relación al tema de las concesiones mineras; este consejo tiene tituladas 73.317 hectáreas de tierra, sin embargo, más de la mitad del territorio está concesionado, el año pasado existían 18 concesiones a la Anglo Gold Ashanti y otras filiales que son de la misma multinacional y que equivalen aproximadamente a 50.000 hectáreas, sin contar que dentro de las 23.000 restantes se encuentran las nuevas áreas minero estratégicas que el gobierno tiene para negociar. Esto en el caso del alto Atrato, y en el departamento los títulos mineros vigentes suman más de 200.000 hectáreas* (Entrevista Mosquera, 2017).

Los Consejos y las organizaciones étnico-territoriales se oponen al ingreso de las multinacionales en sus territorios, a pesar de esto, varias personas de las comunidades simpatizan con la idea de la explotación de esa forma, pues

* Así llaman a las dragas

* Consejo Comunitario Mayor de la Organización Popular Campesina del Alto Atrato

* Ver anexo C.

representa la oportunidad de conseguir empleo y de resolver las necesidades más inmediatas. Como ejemplo la Compañía Kedahada, esta logro instalarse en el territorio del medio Atrato; después de tratar de negociar y no conseguir resultados favorables lo que hacen las multinacionales es entrar al territorio con ofertas de prebendas a las comunidades (Martínez, 2016).

Esto implica una transformación en la relación poder-resistencia, aparecen nuevos sujetos de poder como las multinacionales, quienes a su vez establecen alianzas con otras formas de poder dentro de los territorios, como los actores armados o figuras de autoridad de las comunidades negras, de otro lado, hay elementos que permanecen como el poder del Estado que se refuerza y mantiene la idea del territorio como despensa.

En este punto quiero contarles una historia*, en realidad hace parte de la misma gran historia de la minería y de la explotación de oro en el departamento del Chocó, la historia la conocí en Samurindó*. Cuento esta historia porque considero que los procesos y dinámicas que están ancladas a una lógica global tienen manifestaciones y representaciones en las realidades concretas de los territorios y de sus gentes. Se expresan en lo local, y permiten dar un paso entre lo histórico en términos de proceso y lo cotidiano.

Era jueves santo, estábamos afuera de la iglesia en el parque, en la plaza central de Samurindó, estábamos hablando con Alba, María y Manuel. Mientras hablábamos llegó un joven, Amauri, él es uno de los líderes de la comunidad, nos contó parte de su historia. A su lado estaba un amigo, no contó que estaba esperando la misa de aniversario de su papá, al igual que Amauri se quiere presentar al ejército. Su papá estaba muy enfermo, tenía un fuerte dolor de cabeza, cuando murió se quejó de un fuerte dolor de cabeza, su hijo lo llevó al hospital, de ahí lo llevaron a Bogotá y en Bogotá murió.

Este joven tiene 19 años, terminó el bachillerato y en ese momento estaba trabajando en la retro, su puesto es el de ‘puntero’, que es el hombre que maneja la retro, él quiere dejar ese trabajo, nos dice que es muy pesado, trabaja tres meses, descansa tres días y vuelve. Son dos horarios, de seis de la mañana a cinco de la

* Esta historia hace parte de lo que llamo ‘ Testimonios de vida’, fueron experiencias que comenzaron como una conversación y terminaron siendo un breve recorrido de la vida de algunas personas con las que pude compartir

* Un municipio del Alto Atrato

tarde y de seis de la tarde a cuatro de la mañana, él trabaja en el segundo turno, a las cinco de la tarde come algo y se prepara para la larga jornada en medio de la noche y removiendo selva; dice que es muy pesado, sobretodo porque tiene que trasnochar, los ojos le duelen y le arden, la luz de las máquinas es muy fuerte. Él quiere salir, no quiere seguir.

Teniendo en cuenta este ‘testimonio de vida’ y el devenir de la minería en el departamento del Chocó, considero que esta forma particular de hacer minería transforma las condiciones laborales y la organización de los grupos negros, la minería con retro y draga necesita de varias personas para operar, pero no implica que pertenezcan a un mismo tronco parental, de otro lado mantiene elementos de la explotación en el Chocó colonial como la jornada laboral de sol a sol, la figura de un patrón o dueño de la mina, jerarquías dentro de los negros que trabajan en la mina ya sea por sus conocimientos o por el oficio que realizan, y falta de control sobre el oro que se extrae; durante la colonia la evasión era un elemento común, no se hacía el registro de todo el oro y no todo se llevaba a los centros de poder, y de la misma manera sucede hoy en día, no hay control sobre el oro que se explota y cuando llega al mercado se vuelve legal. En el caso del departamento, la modernización de la minería está acompañada de estructuras criminales.

De vuelta al testimonio y la historia que comencé a contar, aún faltan partes que contar. En la mañana del viernes siguiente, una mañana llena de agua, el aguacero duró varias horas y no nos dejó salir. La mañana se pasó entre charlas y tinto. María nos contó que el año antepasado, en el mes de diciembre, unos hombres, al parecer paramilitares robaron a los trabajadores de las minas, ellos iban por la carretera, cuando de repente los pararon y los robaron. Resultó que uno de esos trabajadores era el amigo de Amauri, de quien les acabe de hablar, él se gana dos millones de pesos mensuales, ese día llevaba el sueldo de tres meses de trabajo y se lo quitaron todo. El mecanismo es macabro, los dueños de las minas trabajan con los ladrones, tienen informantes que les avisan a los paramilitares cuando salen los trabajadores y los manda a robar. Alba le pregunto qué hizo para recuperar la plata, y él ¿qué le responde? Le tocó pedirle prestado al patrón (Diario de Campo, 2017).

La perversidad de esta forma de explotación va más allá de la forma en que se le arranca el oro a la tierra, la dimensión y la velocidad con la que se hace, es toda la dinámica que genera esta práctica. En relación al robo, crean una cadena en la que

los dueños de la mina se quedan con el oro que explotan y con la plata de los trabajadores, y los obligan a seguir trabajando, pues la única forma en que pueden conseguir el dinero hurtado es trabajando en alguno de los puestos de la mina. Es una práctica estructural y de larga duración, sus manifestaciones responden a múltiples contextos, relaciones de poder y el papel del oro en la economía mundial.

“por allá en el año 20, o en 1918 tal vez, cuando Valentina tenía ocho años, llegó una cosa grande al Chocó; la metían en los ríos y la comandaban unos hombres monos, altos, blancos como ranas plataneras, pero con ojos azules y con una lengua de trapo que juntaba las letras de una forma rara, (...). Con su lengua de trapo organizaron la metida de ese aparato grandote al río y empezaron con una ruidamenta a hacerlo caminar. El aparato dizque llamaba la draga y por donde iba pasando, al mismo tiempo que sacaban el oro, mataban todos los pescaditos porque le botaban al río una cosa espesa y rojiza que ensuciaba el agua, secaba las matas y ponía la tierra blanditica para que los palos que sostenían las casas empezaran a blandeguir. Y la cosa grandota que llamaban draga empezó a arrasar y después de un tiempo los gringos monos llamaron a los negros dizque a trabajar, porque dizque les iban a pagar” (Posso Figueroa, 2011, p. 160).

El propósito de este capítulo es mostrar el momento en el que se configura un conflicto, en el proceso de poblamiento y de configuración territorial emerge un conflicto que tiene múltiples manifestaciones, se trata de la relación poder-resistencia, en el territorio coexisten varios intereses. La resistencia se expresa en la oralidad, en el trabajo, en los palenques, en la busca de la libertad, en la apropiación de saberes, conociendo y aprovechando el entorno; tanto la resistencia como la libertad suponen un territorio particular, una visión de él y una forma de relacionarse.

Capítulo II: Territorios, prácticas culturales y cotidianidad: ‘la vida sabrosa’

Esta segunda parte es una reflexión sobre el territorio, el río, la relación con la tierra, el papel de las mujeres, la vida de todos los días, las prácticas culturales como contenedoras de la resistencia. Lo que intento con los relatos es señalar cómo se van volviendo cotidianas las relaciones de poder, cómo los conflictos se manifiestan y tienen más de una expresión en la vida cotidiana.



Atardecer en Samurindó

1. Territorios, movilidad y el fluir del río

El territorio se puede entender de múltiples maneras: para algunas personas es más un discurso, una idea, para otros se define en términos de relaciones, y para otros se entiende en términos de propiedad. Hay que tener en cuenta que eso que se entiende por territorio, por lo menos al hablar de comunidades negras, parte de un reconocimiento a la vez que de una necesidad de las comunidades por proteger sus tierras y los lugares donde viven. Voy a hacer referencia a varias posturas e ideas sobre lo que es el territorio. En Arenal hablé con una Señora, Cristobalina, ella me dijo que alguna vez le dijeron que era eso del territorio, pero que ya se le olvidó, sin embargo, para ella el territorio es lo que le permite “vivir y compartir” (Diario de Campo, 2017).

Rosmira Salas, lideresa del medio Atrato afirma

“nosotros hablamos de territorio y no de tierra porque el territorio para nosotros es todo lo que allí encierra y es la esencia del ser humano y de la vida porque si no hay ese territorio dónde va a haber vida, quién es que sustenta y sostiene y alimenta todo,

el territorio, entonces el territorio vale más que la vida, porque el territorio sin el ser humano existe y seguirá existiendo más el ser humano sin territorio no existe, no vive” (Diócesis de Quibdó, 2015, p. 38).

El territorio es fuente de vida, el territorio es donde viven y es donde obtienen el sustento para la alimentación, también es fuente de trabajo, el territorio es donde se siembra el colino*, los árboles frutales, se saca la madera, “se ha trabajado ancestralmente la minería, los ancestros han utilizado la minería como forma de obtención de recursos de manera responsable, igual las fuentes hídricas, las ciénagas y los ríos son el canal de navegación ya como usted lo puede observar, la carretera que tenemos las comunidades ribereñas son los ríos” (Entrevista Córdoba, 2017).



Lanchas al ocaso en Samurindó

Para un líder en Arenal, el territorio es un apelativo que las comunidades tienen, hace las veces de medio de protección para no dejarse vulnerar, el manejo es estar pendientes que no vaya a ir cualquiera a saquear el territorio, protegiendo los derechos que tienen como comunidad y trabajando en grupo. El territorio es de todos, el manejo es colectivo, y en lo individual cada uno tiene su finca o su parcela. (Entrevista Sánchez, 2017).

* El colino es la planta del plátano

Considero que en estas visiones del territorio también entran las relaciones con la naturaleza, en este caso, quiero hablar de un hombre, Alonso, un hombre negro con una sonrisa enorme, preciosa y terriblemente blanca, él ha tenido varios trabajos, cuando hablamos con él trabajaba llevando a la gente en lancha desde el malecón de Quibdó. Un día llegamos con una amiga a Quibdó, lo primero que hicimos fue visitar el malecón, fuimos a saludar al río y estando ahí: la invitación. Alonso dijo que nos daba una vuelta, que solo había que pagar lo de la gasolina. Nos subimos a la lancha. Hablamos un rato y le preguntamos de vivir en Quibdó ¿qué es lo que más le gusta? Lo que más le gusta son los fines de semana, esos días descansa y ‘anda sabroso’ tiene DIRECTV, tiene internet y se la pasa en su casa. Su casa es el lugar que más le gusta. Después le preguntamos para usted ¿qué significa el territorio? ¿Cuál es su relación con el río? Y contesta: “Para mí el río es una forma de rebusque, esa es mi relación con el río” (Entrevista Córdoba, 2016).

Considero que así como existen múltiples territorios existen múltiples formas de relacionarse con él. Reconozco que esto era algo que no esperaba escuchar y que no imaginaba que alguien lo fuera a decir; fue como un balde de agua fría, me despertó, me lavó, pero de eso se tratan las sorpresas. Al salir de Bogotá iba con una idea un tanto romántica del río y de la selva, entendía el territorio como un todo en el que sucede la vida, un todo en el que existe un diálogo, pensaba que para todas las personas era así, las palabras de Alonso me ayudaron, hicieron que esa idea de completa armonía y equilibrio con el entorno no existe, mi visión homogenizaba y desconocía los matices de lo que implica la vida en la selva.

Cambiando un poco de perspectiva, Natalia Quiceno habla de los lazos de solidaridad y hermandad que existen entre las comunidades afro, en el medio Atrato, y señala la relación de comunicación que existe con la tierra y el territorio, “valoramos el territorio y cuidamos de él porque es considerado parte esencial de nuestra vida. Par protegernos en el monte contamos con muchos saberes y secretos heredados de nuestros ancestros. El monte y el río son nuestras principales fuentes de subsistencia y trabajo” (Quiceno y otros, 2015, p. 12). En este caso el territorio permite la vida, el trabajo y la relación con él es la que posibilita esto, se trata de un diálogo permanente, diálogo que pasa por la emoción, la sabiduría y la ancestralidad.

El territorio y las relaciones en el medio Atrato se construyen con la idea que todos son venidos, no por el simple hecho de nacer en un territorio se es de allí, hay una

lógica de ir y venir siempre (Quiceno, 2015), y dentro de esas dinámicas del movimiento que se configura el territorio de los afroatrateños

“en un sentido; la distribución y la movilidad de las redes de parentesco hacen el territorio, pero, a su vez, el territorio va dando forma a las familias, a la finca, la parcela, la herencia, el arreglo entre parejas, entre pueblos, los lugares de residencia, el viaje de la familia, etc. De esta forma, el territorio ancestral sería un condensado de esas relaciones, donde el derecho sobre el uso de la tierra se establece a partir de la herencia” (Quiceno, 2015: p. 39).

El agua es fuente de vida, el Atrato es el que les da la vida a las comunidades chocoanas, algunos llaman al Atrato la ‘laguna en movimiento’. Para el señor Palacios Rentería “el agua aquí es todo, (...) las comunidades viven alrededor del río, alrededor del agua”⁵. Las actividades de todos los días se hacen en el río, bañarse por la mañana, bañar a los niños, lavar la ropa, lavar los tratos, pescar y hasta botar la basura. El agua es ese elemento que permite la vida en comunidad y el movimiento de las personas.

En el alto Atrato, en Arenal, pregunté a un líder ¿cuál es la relación con el río, qué representa el río para ustedes? El río es todo, representa la vida y también permite movilizarse de un lado a otro, en el río se hace de todo, se juega balón, se bañan, entrenan, pregunté que era entrenar, el líder me dice que se metían al agua a “coger pulmón, todos se relacionan con el río, hasta los más pequeños, los niños de cinco años ya saben nadar” (Entrevista Sánchez, 2017).

⁵ <https://www.youtube.com/watch?v=lc-ISvz4LOI> (24 de julio 2013)_Revisado el 4 de marzo de 2017

2. 'Velo qué bueno', el San Pacho y la mortuoria: vivencia y experiencia cotidiana

A Nathaly...

Era luna negra
y la verbena la reina de la noche,
los cuerpos sudaban
y danzaban
como la marimba mandaba*

Este apartado es un relato de lo que fue mi experiencia en el departamento del Chocó, lo narro desde mi experiencia, desde lo que fue mi vivencia, sé que las palabras muchas veces se quedan cortas para lo que queremos decir, no contienen todos los sentimientos y emociones que sentimos. Ojalá algún día puedan ir y vivir todo esto, por ahora se los cuento. Lo que está acá es lo que registré en mi diario de campo, hay algunas citas, sin embargo, la intención es que el relato mismo cuente qué es eso que entiendo por resistencia cotidiana.

La primera vez que fui al Chocó fue en el 2014, fuimos a un San Pacho, éramos como veinte personas, de Bogotá tomamos un bus hasta Armenia y de Armenia uno hasta a Pereira, siete horas de viaje, esa noche nos quedamos en Pereira, en el centro, salimos de noche, un rato en el Bolívar desnudo, un poquito de ron y a dormir. En la mañana salimos a la terminal, el bus a Quibdó salía a las 8 de la mañana, más de siete horas de viaje, pues la carretera no está en muy buen estado y los retenes militares pueden durar dos horas; el último pueblo de Risaralda* por el que uno pasa antes de cruzar al Chocó es Pueblo Rico, después de cruzar comienza la espesura de la selva. Se entra al departamento por el lado del Alto Atrato.

Ese día llegamos de noche, como a las siete, ocho de la noche, después de llegar a la terminal se coge un bus que lo lleva al centro de Quibdó, cobra 1.000 pesos por persona y el recorrido dura 15 minutos. Llegamos al centro, y en el barrio donde

* Esto lo escribí después de haber estado en un San Pacho

* Es importante mencionar que una parte del territorio del departamento de Risaralda se ubica sobre la Costa Pacífica

quedaba el hotel en el que nos hospedábamos había verbena, esa noche era la noche del barrio. En el San Pacho cada uno de los barrios principales de Quibdó tiene un día de celebración, el día comienza con una misa, luego la balsada, después el bunde y por la noche la verbena. Estas fiestas se celebran cada año, el día de San Francisco es el 4 de octubre, cuentan que ese día un monje franciscano inauguró el templo del Santo y lo celebraron con una procesión de canoas por el río Atrato.

Ese día las calles del barrio estaban cerradas y la calle principal tenía una tarima en toda la mitad, sonaban chiriamas, champetas, salsa choque, salsa y vallenato. En medio de los cuerpos sudando y bailando se reparte viche, curado*, platino* y ron. En cada casa hay fiesta también, todos los equipos de sonido están afuera de las casas y no importa que no se sepa que es lo que está bailando, lo importante es que usted baile, mientras, en la selva llueve a cántaros.

Al otro día después del cansancio y de dormir bajo un ventilador nos despertamos y salimos a acompañar los desfiles, estos también se hacen por barrio, las personas se uniforman, tienen camisetas con frases como 'la vamo a tumbar' o 'esto se va a putear', hacen un recorrido por las principales calles del barrio y antes de que comience se hace el cambio de bastón que es como si fuera el cambio de antorcha y un barrio le da la el fuego al otro barrio para que continúe la celebración. Ese cambio de bastón viene acompañado del baile, los bastones son banderas y el cambio lo hacen hombres, dicen que ese cambio es como si se enfrentaran los Orishas. A la noche otra verbena.

Al día siguiente vimos una balsada que es una especie de peregrinación por el río, llevan a San Pacho con adornos y la gente lo acompaña en balsas a través del río. La balsada la vimos desde el Malecón de Quibdó, que queda en la calle Primera, que es la principal. Después me fui a caminar por las calles de Quibdó, resulta que no es muy buena idea andar sola por ahí y más si se es blanca y paisa*, recuerdo que alcancé a entrar como a una especie de barrio obrero y la energía era algo tensa, regresé por donde había llegado y en una esquina se acercó y se orilló a mi

* El viche y el curado son bebidas alcohólicas y artesanales, son bebidas a base de caña y en principios se usaban para curar enfermedades, al parecer, el nombre es de origen africano

* El platino es el aguardiente del Chocó

* En el Chocó le dicen paisa a los de afuera, en principio era solo a los paisas de origen antioqueño, pero con el tiempo la palabra la usan para todos los que no son originarios del lugar

lado una camioneta grande, blanca, era un hombre, bajó el vidrio, tenía gafas oscuras y me preguntó que si estaba perdida que él me ayudaba. Menos mal sabía dónde estaba y seguí caminando.

Al siguiente día, después de almorzar en la plaza de mercado de Quibdó vimos el desfile de carrozas, las carrozas las adornan y tienen mensajes alusivos a la situación del departamento. Recuerdo que había carteles burlándose sobre la corrupción, denunciado la minería mecanizada y la ‘ausencia del Estado’ que se traduce en falta de servicios, educación, salud, vivienda y trabajo. Hay un fuerte componente de denuncia y de exigencia del cumplimiento de los derechos. En ese desfile que va por la calle primera van varios grupos, representando a los barrios, la gente va bailando y bebiendo.

En una de las verbenas, salimos a bailar, íbamos de casa en casa, estábamos como a una cuadra de la tarima, bailábamos, y algo que tienen los hombres negros es esa idea de que las mujeres son de su propiedad; terminé bailando con un hombre negro, no tan alto y algo gordo, atrás de él había un hombre con gafas negras, le cuidaba la espalda todo el tiempo, cuando le agradecí y dije que ya no quería bailar más no estuvo muy de acuerdo, un amigo tuvo que decir que yo era su novia para que me soltara.

No es solo esta idea de propiedad sobre las mujeres, sino una relación de poder que se crea, más tarde esa misma noche en medio del desorden y del sudor de los cuerpos nos enteramos de que él era un ‘patrón’, una especie de ‘duro’ se llama así porque trabaja en el negocio de las drogas y es uno de los hombres con más poder, por lo menos esa noche; las personas saben que es lo que hace este hombre, muchos quieren alcanzar el poder que tiene y la cantidad de dinero que posee, a esto se suma el hecho de que muchas mujeres quisieran ser la mujer del duro. Si bien su poder se sustenta en estructuras de violencia, se legitima, pues su poder representa movilidad social, él es símbolo de éxito y poder, es uno de los hombres más admirados, y también puede imponer ciertas reglas en razón de los beneficios que puede proporcionar.

En medio del **San Pacho**, los días terminan o comienzan bien temprano, depende de cómo este y también de con quien este. Un día después de la verbena y de un largo día, comenzamos a caminar, eran como las cuatro de la mañana, los cuerpos cansada y desgastados se movían más por inercia, es un recorrido que realizan las personas del barrio, el destino es la iglesia y como a la seis de la mañana se hace la

misa que cierra la jornada de cada barrio. Esta imagen se volvió a repetir y una noche, al regresar al hotel después de la verbena, hablamos, y hablamos un par de horas hasta que aclaró, nos asomamos a uno de los balcones del hotel para ver el amanecer en Quibdó, sintiendo el cansancio y el sudor de la selva, vimos que en la esquina estaban realizando una misa, ya terminaba la jornada de ese barrio y a esa hora en la que nosotros hasta ahora íbamos a dormir habían varias personas reunidas, rezando y acompañando a San Pacho.

De regreso tomamos un bus hasta la terminal, los buses no salen a toda hora, tienen horarios específicos, esa vez cogimos un bus con destino a Manizales, en el camino todos íbamos cansados, sintiendo la fiesta de varios días, ya solo sonaba la música, las voces eran muy pocas, casi todos estaban durmiendo, mientras salíamos de la selva la salsa nos acompañaba, sonaba el ratón, la versión en vivo de la Fania.

La tercera vez que fui a Quibdó fue en abril del año pasado, fueron quince días, esta vez viajé sola, no había un plan, un par de días antes hablé con el que antes era el Coordinador del Fischc* le pregunté si podía ir a trabajar unos días con el foro, acompañarlos, participar en las actividades que fueran a realizar con las comunidades, me dijo que sí, y a los dos días estaba en un avión con destino a Quibdó. El avión salió a las 11 de la mañana, llegamos a Quibdó al medio día, cuando sales sientes esa mezcla de calor y humedad que te deja claro que ya no estás en Bogotá. Tomé un taxi y fui al hotel donde nos quedamos esa primera vez.

Salí, fui al malecón a saludar al río y luego fui a almorzar, por la tarde hablé con Richard, fui hasta la oficina del Foro, queda por el centro de Quibdó como tres cuadras arriba de la plaza de mercado. La semana siguiente era Semana Santa así que las organizaciones no iban a estar trabajando en Quibdó sino con las comunidades, Richard me dijo que me fuera con la Diócesis, que ellos iban a hacer trabajos con las comunidades, llamó al padre Sterlin y le dijo que yo iba acompañarlo. Así fue, estuve unos días en Quibdó, de nuevo caminando, recordando y conociendo, el Domingo de Ramos me fui a la catedral. La catedral, queda en plaza central de Quibdó, a menos de media cuadra del Malecón; fui a la misa que le daba inicio a la semana santa, las personas iban con sus ramos, las mujeres con sus mejores vestidos, terminó la misa y me fui a almorzar. Regresé al hotel y sobre

* Foro Interétnico de Solidaridad Chocó

las cuatro de la tarde recibí una llamada del padre diciéndome que no alcanzaba a llegar a Quibdó, que cogiera un bus hasta Yuto y ahí nos viéramos.

Con maleta al hombro me fui hasta la terminal, pregunté qué podía coger para ir a Yuto, estaba saliendo un bus rojo y me dijeron ‘ese le sirve’ el señor me esperó, me monté y arrancó. El bus cobra 2.000 pesos. Después me enteré que hay unos buses que van directo para Yuto y salen en la misma cuadra donde queda el hotel. El padre me llamó y me dijo que mejor no llegara a Yuto, que me bajara en el puente de Tutunendo y preguntara por la familia del padre Sterlin. Pregunté dónde quedaba el puente y me bajé, llegué, pregunté por la familia del padre y me dijeron que ahí era. A un lado había una tienda pequeña y al otro una casita, era la casa de uno de los hermanos del padre.

Afuera habían dos mujeres sentadas, una mujer mayor y su hija, como de unos 40 años, ella me contaba que las cosas han cambiado mucho, le pregunté por qué y me dijo que por el agua, el río, antes era clarito y cada ocho días el plan era irse a bañar al río, las mujeres vendían empanadas, pasteles, todo el mundo se reunía pero desde que el agua cada vez está más contaminada dejó de ser así, el río ahora está quieto, está sucio, está así por las máquinas. Antes de llegar allá el padre me llamó, me dijo que lo esperara, que él iba en moto y con una sudadera negra y una gorra roja. No tenía ni idea de cómo se veía el padre, solo lo vi llegar en moto y supe que era él. Nos saludamos, nos presentamos y de una arrancamos, fuimos para Yuto, allá dejamos mis maletas en la casa de una prima y salimos para Samurindó, también en el territorio del alto Atrato, llegamos de noche, llegamos a la casa de Tina, y de ahí nos fuimos para la iglesia, el padre hizo la misa del domingo de ramos, después comimos donde Tina, arroz con huevo y un pedazo de queso. El queso está presente en muchas de las comidas. Antes de la misa fuimos a dar una vuelta por Samurindó, el padre me mostró el pueblo, hicimos un recorrido, el camino por el que llegamos antes no existía. Samurindó es una de los pueblos más antiguos del Chocó. Caminando llegamos a la casa de la señora Encarnación, una mujer grande, alegre con un vestido blanco, ella y su esposo estaban comiendo chontaduro de una mata que tenían en el patio de la casa, nos dio chontaduro para que comiéramos, qué cosa tan rica. Nos contó que el chontaduro del pacífico se está acabando y que ahora es muy difícil encontrarlo.



Iglesia de Samurindó al atardecer

En el camino todo el mundo saluda al padre, el padre invitaba a la gente a la misa, hay dos expresiones que usan bastante ‘vean vé’ y ‘velo que bueno’ las usan sobre todo para saludarse. Después si se hizo la misa, la mayoría eran las seños*, los hombres mayores y los niños. El número de mujeres es mayor que el de los hombres. De ahí salimos para Yuto, llegamos como a las 8:30 de la noche, nos fuimos para la **novena***, todas las noches reparten pan y algo para tomar, puede ser una café, una aromática, aguapanela o un fresco. Sterlin me dice que **la religión es una de las cosas que más une a las comunidades negras, los lazos de solidaridad se ven ahí**. Cuando alguien muere se hace una lista, y en la lista están los familiares, amigos y gente de la comunidad que hace su aporte a la novena. Son 10 noches, la primera es el velorio, y la última es el entierro, en la última novena se amanece cantando. Toda la comunidad gira en torno a la novena, algunos prestan la guadua, otros la teja, otras las sillas. En ese momento eran dos difuntos, una señora y un muchacho que era policía, lo mataron a tiros, las personas decían que eran los del Eln, aunque ellos dicen que ellos no fueron. Nosotros estábamos en el espacio de

* ‘Seño’ es una expresión que usan para referirse a las mujeres, en especial a las mujeres mayores

* Las novenas son una de las manifestaciones del ritual de la mortuoria, se realizan cuando hay un difunto adulto

afuera, y cuando terminaron de rezar el rosario fuimos al espacio de adentro, adentro está el altar.

Llegamos al altar, el padre me explicó, hay unos escalones porque se cree que el difunto va ascendiendo, cinco velas que representan todos los puntos del universo, arriba se pone el nombre o los nombres cuando es más de un difunto, dos especies de mariposas negras en tela, como símbolo de la muerte, abajo un Santo, San Antonio de Padua, que en realidad es Elegua*.

Un día nos fuimos caminando de Yuto hasta Arenal, fuimos al puerto, saludamos y en esas llegamos a la casa de la señora Celina, nos sentamos un rato, hablamos y me quedé un rato con Astrid, su hija, ella me mostró los cultivos que tenía y me dijo que eso es algo que se ha ido perdiendo, no todos siembran, es algo más de los mayores, al igual que los entierros y las novenas, si bien todos participan y todos dan su aporte a la lista, no para todos representan lo mismo y no todos participan con la misma intención. Ella personalmente no cree mucho en eso; en el altar ponen dos vasos de agua con unas plantas, esas plantas son lo que llaman ‘escubilla’ esas le ayudan al difunto a que sane sus molestias y dolencias antes de que deje este mundo, ella dice que eso sirve en la medida que la gente crea que así es, pero para ella no, de qué sirve ponerle un vaso de agua el difunto, para ella el cuerpo físico ya no necesita nada.

Más tarde ese día hablé con Pater, uno de los líderes de Cocomopoca, después de que hablamos le dije que si me prestaba su licuadora para hacer un jugo de borojó que me había regalado en la mañana la señora Celina. Pater me prestó la licuadora y la esposa me enseñó cómo se hacía. El borojó se abre con una cuchara, no hay necesidad de pelarlo, se echa a la licuadora, se le echan unas gotitas de limón, tiene una mezcla entre un sabor ácido y dulce. En la cocina me di cuenta de que no tienen lavaplatos, las cosas se lavan en el río, y el baño queda afuera, en el patio, la casa era de madera, una casa humilde, pero la hospitalidad es increíble, quizá materialmente falten cosas, pero hay una abundancia de solidaridad, de acogida, de alimentos.

Días después fuimos al salón comunal de Yuto, donde estaban haciendo la novena, ese era el último día y las mujeres ya estaban preparando los alimentos. Luego fui a donde Chenchá, hablamos un rato, ella es una de las encargadas de la comida,

* Elegua representa la protección, él abre los caminos para continuar en la religión Yoruba

hablamos sobre las fiestas, los rituales, me mostró su batea y me contó que antes cuando las mujeres iban a la mina celebraban y cantaban versos. Chenchá me contó que en la última novena se acostumbra a hacer un sancocho, se hace uno de carne de res y se hace otro de fideo, a medida que va llegando el personal se va atendiendo, se le va sirviendo. En la última noche se rezan cinco rosarios, primero se hace la misa, después se reza el primer rosario, como a las ocho de la noche, el segundo a las diez de la noche, el tercero por ahí a las 12:30, el cuarto sería a las dos de la mañana y por último ya a la amanecida, que sería a las cuatro y media. Entre los rosarios se van cantando los **alabaos**, que son fundamentales en el ritual de la mortuoria, se cantan para el eterno descanso del que ya murió, pidiéndole a dios que le dé el descanso.

Cuando muere un niño, un pelado, le llaman ‘gualí’, como es un niño no se le hace la tumba sino que se le hace un aro, es un aro de guadua, se forra con una sábana, se coloca una mesa en el medio y el niño va ahí, se hace como un corraleja y ahí se pone el niño, a los niños se les canta el romance, Chenchá dice ‘**se lo romancean**’. También me contó que cuando nace un niño, se le mocha el ombligo, se le pringa, están pendientes de que no se le infecte, en la cabecita del ombligo se le pone un esparadrapo, y cada vez que se infecta se le va limpiando, se le va limpiando, y ya cuando está sano ese ombligo se cae, a veces, se siembran árboles con ese ombligo, lo lleva a la raíz, coge por ejemplo un árbol, una planta de aguacate o una palma de coco, se lleva ese ombligo, se escarba la tierra y se siembra la mata encima de ese ombligo, ese es el regalo para el niño que nació, le dicen ‘aquí tenes tu ombligo’ y así ombligan a un niño.

Después de hablar con Chenchá me di cuenta de algo, el olor a humedad es algo que me encanta, se siente en el aire, en las personas y sobre todo en las casas. Más tarde ese día, después de una visita a Quibdó llegamos a Yuto, fuimos a la novena, en la última noche se hace una misa, el padre hizo la misa y luego comenzaron a rezar el rosario, esa vez me senté adelante; hay una especie de **jerarquía**, los rezanderos y las cantaoras se hacen adelante, ellos son los que comandan.



Este es el espacio del altar en el ritual de la mortuoria, en orden están: los rezanderos, las cantaoras y después la familia

El último día como todos los otros, reparten pan, café y ese por ser el último reparten aguardiente y hasta cigarrillos. Ese día se rezan cinco rosarios, en medio de cada rosario cantan alabaos y reparten comida y bebida. El último rosario se reza como a las cinco de la mañana, después se rezan cinco padres nuestros y por cada padre nuestro que se reza se va quitando una parte del altar. En total, son tres espacios, el lugar donde se preparan los alimentos, que queda en la parte de atrás del altar, el altar y el afuera. Una vez recogieron todo me senté a hablar con el padre y con otras señoras, estando ahí Pater me invitó un cigarrillo, me contó que él también era rezandero, que a él le guardan el último rosario y no solo reza sino que también canta, le pregunté cómo aprendió y me dijo que su padre era rezandero y cantaor y que así fue que aprendió.

Como les dije en esa noche reparten aguardiente, así que ya a esa hora de la mañana los rezanderos y las cantaoras tienen algo de alcohol en la sangre, algunos siguen rezando y cantando pero ya con algo de temblor en el cuerpo. Después de que ya recogieron todo, sacan una lata, la lata de la colecta, esa colecta es la que cubre los gastos del novenario, esa vez se recogieron cinco millones y se gastaron siete, así que lo que hacía falta se pagaba con puestos, la gente está fuera

esperando su turno, y cuando los llaman dan su aporte. Algo interesante es que en este tipo de rituales aparece toda la genealogía.

Después nos fuimos a Samurindó, por la noche dormimos donde la seño Quishia, en las casas no hay puertas, con ese calor no son necesarias las puertas, se pone una cortina, la gente se baña en la parte de atrás, ahí recogen el agua lluvia. Por la mañana fui al baño y fui a la parte de atrás de la casa. En el lado izquierdo hay un fogón de leña, está debajo de un techo de lata, hay árboles, tiene un colino, al frente se ve el río Atrato, tiene sembradas cebollas y otras plantas que usa para cocinar y como medicina* .Las plantas están sembradas dentro de una estructura, hecha de dos palos de guadua y la parte en la que están sembradas es un palo cortado por la mitad, esa estructura está separada del suelo, ahí tiene otras plantas; hay dos tubos de pvc que salen de un tanque grande, en donde cae el agua lluvia, encima del tanque tiene varias telas y una malla, que filtran el agua lluvia, la seño me dice que esa agua es mejor que la del acueducto. En todas las casas en la parte de atrás almacenan agua, y en algunas, no en todas siembran, y tienen cultivos de hierbas y algunas hortalizas.



Azotea de la seño Quishia

* La estructura en la que tienen sembradas las hortalizas y las plantas medicinales se llama 'azotea' y la tierra es tierra de hormiga

Después salí a ver el río y me di cuenta de que por la mañana la gente sale a bañarse, se cepillan los dientes, bañan los niños, y como a eso de las ocho de la mañana ya hay mucha más gente, las mujeres llevan en una ponchera* los platos, los lavan, algunos niños ayudan a lavar, otros juegan y algunos hombre se embarcan. **El río es familiar, el río representa comunión.** Como eran los últimos días de la semana santa ese día se hizo la celebración de la última cena, después de la misa las señas comenzaron a cantar alabaos, la primera fue Quishia. Los cantos son sobre santos y sobre María, alguien pone la voz y los demás responden, algunas se saben los alabaos enteros y otras solo saben responder, es como una cosa improvisada, va saliendo, cantan en el orden que quieran, y como al segundo alabado una mujer compró una botella de aguardiente, así que mientras cantaban iban repartiendo, es una lógica de la reunión y la comunión. En la tarde antes de que fuera la misa caminamos y vimos que la gente juega, las mujeres y los hombres pasan el tiempo jugando bingo, dominó, cartas y rumí.

En la noche llovió muy duro, sonaban las tejas, llovió toda la noche y toda la mañana, como no salimos Tina nos mandó el desayuno, nos mandó masitas, sardinas fritas* y queso frito con aguapanela.

Por la tarde después de que calmara el agua y almorzáramos se hizo el viacrucis; las reflexiones se hacían con el contexto de las comunidades, en relación a la situación del departamento, las reflexiones eran sobre las mujeres, el tema de los recursos naturales, el conflicto, se hicieron versos para que las personas cantaran, lo que hicimos fue copiarlos en papel periódico para que la gente los viera, y le dijimos a Quishia que los cantara en tono de alabado y en cada estación los leían y los cantaban, de nuevo seguía la lógica de la improvisación, todo se preparó minutos antes y aun así salió muy lindo. Toda la gente de la comunidad participó y desde lo que tenían colaboraban.

Por la noche, después decenar donde Tina, arroz con pollo, salchichón y jugo de borojó, fuimos al sermón de las siete palabras, los jóvenes participaron y de nuevo

* La ponchera es como una especie de balde grande redondo, no tan hondo, puede ser de metal o de plástico en el que ponen la loza en las casas y ahí la llevan al río a lavarla; en las poncheras también llevan la ropa

* Existen mitos sobre las sardinas, dicen que si usted es mujer, está soltera y come sardinas se enamora de un hombre negro y no vuelve a salir del Chocó, también hay uno para las mujeres casadas, si está casada y va con su esposo debe comer sardinas primero que él o si no se enamora y deja al esposo

las reflexiones eran contextualizadas. Una vez terminó la parte de las reflexiones las mujeres comenzaron a cantar alabados, en esas llegó don Carlos, uno de los mayores que también es cantautor y se echó su alabado. Antes de que comenzaran a cantar, la hermana de Tina se fue por media de aguardiente, para animar; cuando cantan van jugando con la botella, la mueven, va dando vueltas a la botella hasta que se seca. Con los alabados y el aguardiente estuvimos como dos horas.

Cuando llegamos la señora Quishia nos cantó alabados, nos contó que los cantos los van aprendiendo de los mayores, algunos los tenían escrito y así se los iban aprendiendo, algunos se los saben y otros responden, luego cantó unos romances y dijo que esos eran los que se cantaban en los gualiches, que son la celebración que se hace cuando niño se muere, no se le hace la novena sino un gualiche; los gualiches son más alegrías, esos se bailan, el niño se arrulla, cantó varios romances, se movía, se agachaba y bailaba.

Hermosa fue esa noche. Diez de la noche en Samurindó, en la casa de Quishia, ella cantando y bailando para nosotros, se veía la alegría, me dijo que si yo viviera en Quibdó ella me llamaba y me invitaba para que viera un chigualo*, que eso es una cosa muy linda. Después de eso cantó un romance de una champa para navegar ‘en la mar...’ y hacía un baile en el que movía las manos hacia los lados como si estuviera remando. Ya todos se acostaron a dormir, la señora se entró a su cuarto, sonó una mechera, se fumó un tabaco y la noche se apagó.

3. Saberes, lazos de solidaridad y familia en red: papel de las mujeres en el territorio

Como última parte de este capítulo quiero detenerme en las mujeres y su papel en la apropiación y construcción del territorio, ellas con sus lazos de solidaridad construyen la comunidad; los hombres con su navegar y constante embarcar tejen la familia en red, y ellas con sus movimientos de todos los días hacen el territorio vivido. Voy a hablar de las ‘señoras’ que conocí en el Alto Atrato. Una de ellas es Tina de Samurindó, ella trabaja en el hogar comunitario del Bienestar Infantil, de día cocina para los niños y las niñas del pueblo, les cocina y también los cuida. Ella tiene dos hijas de 18 y 20 años, sus hijas las crió y las levantó con su esfuerzo y

* Así también le dicen al gualí

sudor, fue una mujer minera de batea, mineó durante 20 años, cuando dejó de hacerlo comenzó a trabajar en el bienestar y no hay un solo día que descanse.

Ella está pendiente no solo de sus hijas, también está pendiente de todos los niños, si algún niño no comió le cocina algo, si un niño lleva mucho tiempo solo va y mira qué fue lo que pasó con los papás de ese niño. Cerca vive la seño Quishia, ella y Tina nos recibieron, su casa por un par de días también se convirtió en nuestra casa, ella nos contó cómo era la vida de las mujeres, cuáles eran las cosas que hacían, nos contó que toda la vida trabajó en el monte, ella tuvo su esposo, hace quince años murió, ella no quería quedarse en su casa, así que todos los días se iba para el monte a trabajar con él, decía que al llegar a casa tenía que cocinar, atender a su esposo, planchar la ropa por lo cual casi no podía descansar; las veces que no iba al monte se iba para la playa a barequear, nos decía que ella prefiere estar sola, no entendía por qué ella tenía que atender a su esposo y no podía descansar cómo él lo hacía.

No son solo Tina y Quishia, existen lazos muy fuertes entre todas las mujeres, ellas conocen la situación de otras mujeres, entre ellas se ayudan, cuidan los niños de otras mujeres, si hace falta algo para la comida, entre todas completan, y si alguien tiene una dolencia o malestar miran que planta de las que tienen en sus casas les puede servir a las demás.

Las mujeres encarnan y poseen saberes prácticos y narrativos, saberes cotidianos, lo cual las hace guardianas y poseedoras de saberes ancestrales, saben que plantas dar, cómo tomarlas, cómo cuidar a los niños, cómo amarrarlos para que tengan fuerza, cómo ombligar, cuándo se puede ir al río a barequear, qué hacer con las picaduras, qué hacer con el brote en la piel. María Asunción Palacios Palacios ‘Chencha’ como le dice todo el mundo encarna esto, ella es una mujer mayor, nacida y criada en Yuto, vive con su nieta, sus hijos ya están grandes, ninguno de ellos vive en Yuto, están en Santander y en Bogotá, ella también fue minera, de batea ‘ay catea, catadora’ mientras me mostraba su batea cantaba, ella aprendió de su mamá, su mamá aprendió de su abuela, sigue yendo a la mina, aunque ya no con la misma fuerza, sabe de plantas tradicionales, cuáles sirven para cocinar y cuáles para curar, cómo hacer el novenario y qué cocinar para todo el personal*. Pienso que en el caso de las mujeres sus cuerpos también son territorios vividos, ellas

* La palabra personal hacer referencia a las personas que asisten al novenario de un difunto

encarnan formas de hacer, saberes y sus cuerpos son el primer espacio en el que son y manifiestan todo lo que han aprendido.

Capítulo III: Transformaciones en el territorio: conflicto armado, nueva cotidianidad y la fuerza de la vida

1. Caos y cotidianidad: actos de violencia, rupturas y resistencia

Quiero detenerme en la violencia, esta vez como acto de violencia, en el medio de una historia en la que el conflicto es una condición permanente (Diario de campo, 2017). Comencemos por el bajo Atrato, la primera manifestación de la violencia de forma directa fue un bloqueo económico realizado por grupos paramilitares

“Anteriormente como una mercaba sus doscientos mil, quinientos mil pesos de acuerdo con su forma que tuviera la persona para su alimentación, ya se inició eso y entonces uno tenía que decirle cuánto era que uno se iba a gastar o a comer. Se le iba restringiendo la comida. Eso fue un bloqueo económico que afectó muchísimo a las comunidades” (CAVIDA, 2002, p.80), en el año 96 inician el bloqueo con el propósito de entrar a la zona, luego los asesinatos y después realizan un retén en Turbo y en el río Atrato, comenzaron a ponerle precios a la alimentación de las personas, le decían a cada uno cuánta plata podía llevar, porque si llevaban más según ellos le compraban comida a la guerrilla, las que más salían eran las mujeres, porque los hombres no regresaban, los mataban en el camino, al mes y medio, ya no son cincuenta mil sino veinticinco mil pesos lo que uno podía llevar, la gente dice que eso no alcanza para nada, pero eso es ley, y “el que tiene las armas es el que manda” (CAVIDA, 2002, p.81).

Esto da cuenta de una forma de organización, al ver lo que estaba pasando hay una transformación en los roles, el papel de los hombres, el papel de embarcarse cambia, esto en la medida que las mujeres pasaron a ser las que hacían los desplazamientos, este nuevo movimiento también implica la conformación de nuevos lazos a lo largo del territorio. En febrero, los días los días 24, 25 y 26 las Fuerzas armadas entran con un arsenal de helicópteros y aviones Kafir, por tierra

entran acompañados de paramilitares⁶, inicia el bombardeo, los sonidos de metralla y comienza el desplazamiento

“Llegaban a ciertos sitios o comunidades donde decían que ellos eran el ejército pero que atrás venían otros que esos sí mochaban cabezas. Eso pasó en muchas de las comunidades que hoy se conocen como del territorio colectivo del Cacarica. Y ya amaneció, al otro día la misma la cuestión. Ya nosotros dijimos: <<-Bueno, se dañó esto. Nos dañaron estas tierras aquí. Nosotros nunca habíamos oído estas cosas. ¿Ahora qué será lo que van a hacer con nosotros aquí?>> Después que terminaron de bombardear, cuando nos dimos cuenta que en La Loma había un retén de unas personas que estaban allí que se decían que eran las Autodefensas y que todas las embarcaciones que subían de Turbo con comida le quitaban la comida a los campesinos y solamente les dejaban dos frascos de aceite, dos panelas o cuatro, de acuerdo como eran las familias y les decían que así les daban la racioncita para la semana” (CAVIDA, 2002, p. 91).

Esto va más allá del desplazamiento del territorio, se trata de la imposición de otra forma de resolver lo básico, la comida que es esencial para todos los días pasa a estar controlada por personas ajenas a las comunidades, y se trata de una relación de poder que no es legal, sin embargo, se va volviendo legítima porque está sustentada en el uso de las armas, el poder de decisión de la comunidad se anula y queda sujeto a un tercero. En la imagen se ve una transformación de la vida cotidiana, los espacios dejan de ser propios, las relaciones cambian, todos pasan a habitar en un mismo espacio, los espacios de privacidad desaparecen y el elemento de lo colectivo permanece, si bien es por condiciones impuestas, prevalece.

⁶ Autodefensas campesinas de Córdoba y Urabá <http://www.verdadabierta.com/politica-illegal/el-estado-y-los-paras/5078-estado-no-protegio-a-comunidades-durante-operacion-genesis> (28/12/2013) Revisado el 12 de febrero de 2018



Foto tomada en el Museo Casa de la Memoria Medellín. Laura Barbosa Rojas. En la foto se lee “Desplazamiento masivo debido a la Operación Génesis, perpetrada por el Ejército y grupos paramilitares en zonas de influencia guerrillera”.

Un ejemplo de la permanencia de lo colectivo y de fortaleza es el Proyecto de Vida Comunidad Autodeterminación, Vida, Dignidad del Cacarica-CVAVIDA-este nace como una propuesta de recuperación de la autodeterminación, es resistencia, entiende las causas del conflicto, el porqué de la confrontación y desde su papel en este escenario se afirma desde la libertad, la autonomía, la justicia, el territorio y la solidaridad (CAVIDA, 2002). Con el desplazamiento las familias se trasladan a Turbo, en Antioquia, estando allá se dan cuenta que tienen que resolver sus necesidades y más allá de las necesidades organizarse como comunidad y empoderarse a pesar de haber sido y de seguir siendo violentados.

Estando en Turbo se organizan, lo hacen con el propósito de exigir el cumplimiento de sus derechos y porque se dieron cuenta que el miedo no podía seguir siendo un elemento de su cotidianidad, debían superarlo. Fueron creando comités, de mujeres, niños, mayores, cada comunidad se organizó y tenía un líder que los representaba ante los representantes y delegados del gobierno, y “ya en diciembre de 1998 nadie era líder, todos éramos líderes, todos éramos responsables, nadie era más que otro. Nuestra defensa era creer en nosotros y escuchar a nuestros acompañantes para nosotros decidir” (CAVIDA, 2002, p. 205).

Se dieron cuenta de que todos eran capaces, el primer momento de la resistencia es la fortaleza. En este proceso fueron clave las prácticas culturales, que permiten la continuación de una forma de ser y relacionarse en el mundo, y el papel de las mujeres, se capacitaron y empoderaron; modistería, enfermería, cuidado de los niños, exigencia de derechos humanos, no había nada que no pudieran hacer y todo su trabajo era esencial para fortalecer a la comunidad, así “las mujeres han sido lo fundamental: son esperanza, son arriesgadas, asumieron lo de la protección. Ellas son resistencia desde antes del desplazamiento” (CAVIDA, 2002, p. 210).

Se van configurando nuevas formas y relaciones de poder dentro de la comunidad, todos son líderes, las mujeres se convierten en vehículos para movilizar a las comunidades; Giannini afirma que la cotidianidad se puede hacer a partir de rupturas, y es esto lo que sucede en medio de la guerra, son las constantes irrupciones en esa vida de todos los días las que dan paso a nuevas relaciones, a nuevas formas de resolver lo básico, las frecuencias, los horarios cambian y aun así lo cotidiano se vuelve a establecer.

A su vez, con la llegada de los armados se reconfiguran nuevas relaciones de poder, comienzan a coexistir poderes-comunidad, mujeres, mayores, líderes, Estado y actores armados- las armas comienzan a poner reglas, se van introduciendo nuevas normas en lo cotidiano- pedir permiso a un armado, salir a ciertas horas, restricción en la comida y en la movilidad- esto hace que las relaciones adquieran un carácter jerárquico, los conflictos ya no se resuelven de la misma forma, en situaciones en las que intervenía la comunidad o los líderes entran a intervenir los armados, ellos comienzan a participar de los espacios domésticos, y la figura del armado se va volviendo familiar.

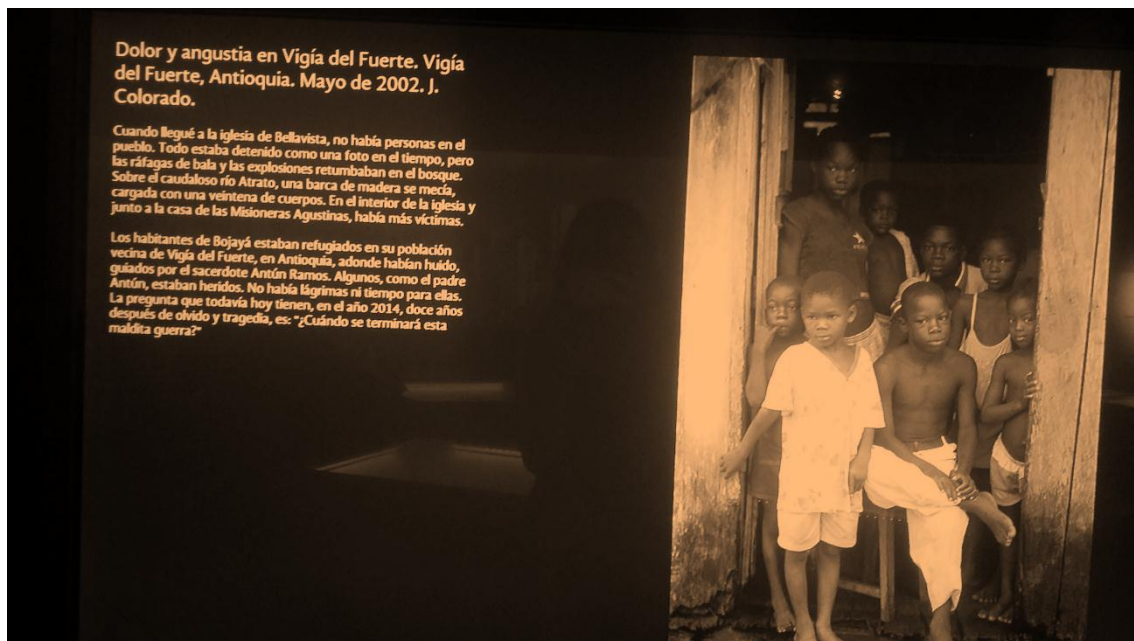


Foto tomada en el Museo Casa de la Memoria Medellín. Laura Barbosa Rojas

Otro de los episodios de violencia es la masacre de Bojayá. Antes del día de la masacre hay que ir un poco más atrás, las autodefensas entran al departamento en 1997, lo hacen por el Urabá, en la zona del bajo Atrato, desde ese lugar salen hacia todos los rincones del departamento, uno de esos fue Bojayá, territorio en el que no solo vivían las comunidades, la guerrilla de las FARC hacia presencia y como respuesta a la entrada paramilitar comienzan los enfrentamientos.

Las comunidades, las organizaciones, la Defensoría y la Diócesis de Quibdó alertaron, comunicaron a la prensa de la situación que se estaba viviendo, a pesar de esto ninguna autoridad tomó medidas, los enfrentamientos eran constantes y dejaban a la población en el medio, y cuando se ven esta posición deciden refugiarse y todo el pueblo se va para la iglesia, pensando que este era un lugar seguro y que en el templo de dios nada les podía pasar. En uno de esos enfrentamientos los paramilitares se hicieron en la parte de atrás de la iglesia, las FARC lanzaron una pipeta que quedó en medio de la gente, la iglesia voló en pedazos y hasta el cristo al que le rezaban se desbarató.

La iglesia quedaba en Bellavista, la cabecera municipal. La iglesia al igual que las armas y los cuerpos quedó destrozada. Después de la masacre una de las respuestas del gobierno nacional fue la construcción de la nueva Bellavista, un lugar diferente, en el que el río no es vecino. Esta es una respuesta desde el

aparato estatal, la respuesta pasa por lo material, pero esta es una entre tantas, hay más de una forma de hacer memoria y de contarle al mundo qué fue lo que ocurrió. Un ejemplo son ‘las musas de Pogue’, son mujeres de Pogue, un pueblo pequeño que lleva el mismo nombre y se desprende del río Bojayá; lo que ellas hicieron fue transformar los cantos en denuncia, en una conmemoración de la masacre cantaron “Bellavista nada más no es Bojayá” (Villamizar, 2016, p. 16), lo hicieron de la misma forma que se canta un alabado. Con esto denuncian la respuesta del gobierno, no se trata de construir otra vez un pueblo, de llevarlo para otro sitio, se debe preguntar qué pasa con los lazos, qué pasa al interior de cada familia, como se sanan las heridas del alma y de los cuerpos.

“Después del 2 de mayo, el nombre de Bojayá empezó a circular en otros lugares y fue así como se inscribió una historia de dolor, donde fuimos conocidos en Colombia y el mundo por un hecho tan atroz. Pero los bojayaseños tenemos historia, no somos sólo este día triste. Somos también la fuerza y vitalidad para seguir en medio del miedo, para reconstruir la vida después del desplazamiento, para luchar por nuestros derechos, para buscar la verdad y la justicia, para reparar a nuestras víctimas, para promover las condiciones que garanticen un presente y un futuro de dignidad para cuidarnos y acompañarnos para hacer del día a día una vida sabrosa” (Quiceno y otros, 2015, p. 16).

La fuerza y vitalidad de los bojayaseños continuaron después del 2002, el defender la vida y actuar en medio de situaciones hostiles es una apuesta como pueblo, por la vida y por el territorio. En el 2005, el bloque Elmer Cárdenas realizó bloqueos, atropellos y amenazas a las comunidades, ante esto la COVIJUPA*, la Diócesis y el líder Leiner Palacios, realizaron una comisión de rescate para evitar una tragedia y lograron movilizar a la población a la cabecera municipal, Bellavista, llegaron 2.000 personas desplazadas; actos como estos dan cuenta de la fuerza y de la resiliencia del pueblo negro, pues es desde la manera en que viven como responden, se unen como uno para actuar, para resistir, para no callar sus voces ante la presencia de armados y para resistir desde sus mundos y con la ayuda de sus dioses. Es importante señalar que después de la masacre y en el proceso de paz, las FARC, en representación de Iván Márquez pidieron perdón a las víctimas, reconociendo su responsabilidad y que el perdón es un asunto igual de íntimo al dolor.

* Comisión Vida, Justicia y Paz

En el caso de las comunidades negras la oralidad es una forma característica de hacer memoria y de resistir frente al conflicto armado, “si la memoria afro es una construcción y una reconstrucción de todos a través de lo oral, esta tiene la ventaja de tener la carga reflexiva de toda la comunidad frente a los hechos pasados” (Villamizar, 2016, p. 7), en este caso la resistencia es frente al conflicto armado y a la violencia, aunque en un primer momento esta forma de resistencia tenía el propósito de conservar las raíces africanas; el conflicto y la violencia implican una transformación en la forma en que las comunidades se juntan, del contexto en el que se cuentan las cosas, y esto se relaciona con la capacidad de reactualizar la tradición oral .

El conflicto también fragmenta vínculos, la manera en que se estructuran como comunidad, implica nuevos órdenes sociales,

“la guerra quiere silencio y fragmentación, los afro son oralidad y congregación ¿qué queda? Los afrocolombianos atrateños han encontrado la forma de sobreponerse a la guerra, la oralidad que antes figuraba como un mero recurso para formar una identidad es la misma que se ha posicionado para contar los sucesos violentos y decir no más” (Villamizar, 2016, p.9)

De esta manera, un elemento identitario que hace parte de la vida cotidiana, adquiere una nueva cara, la de contar los actos de violencia, denunciar y no callar. Así la oralidad también tiene un carácter político, con el canto se hace una reconstrucción de la memoria, de la memoria de los muertos y también permite un proceso de autoreparación.

El padre Antún Ramos, párroco de la capilla de Bojayá, lugar en el que estalló la pipeta que lanzaron las FARC, y quien estaba presente en el momento del atentado afirma “nosotros entendemos en el Atrato la resistencia como una opción de vida, vivimos para resistir y resistimos para vivir, aquí es una necesidad, una obligación y aquí le resistimos a todos”⁷. Hago referencia a la frase del padre Ramos porque creo condensa mi propósito con este breve apartado.

En el caso de Bojayá la lógica del conflicto se introduce, está presente y se vuelve permanente, esto hace que la violencia pasé a ser cotidiana, en medio de la vulneración y de un escenario de miedo e incertidumbre se desplazan al único lugar

⁷ <https://www.youtube.com/watch?v=HvADVFPp5xM> (14 de febrero de 2013) Revisado el 8 de septiembre de 2017

en el que creen nada les puede pasar y se les estalla la vida, insisto en esto porque esta fue mi entrada al tema de investigación y a lo que luego se convirtió en mi proyecto, me pregunté ¿Cómo hacen? ¿Cómo en medio de la sangre, los cuerpos desbaratados, el miedo, el dolor y los llantos se organizan y dicen ¡no!? Se organizan y se van para Vigía del Fuerte, se desplazan en medio del enfrentamiento, también me pregunté ¿qué sucede con los muertos, con los rituales? Será que no hay tiempo para eso, y solo hay que seguir.

Algo que me sorprendió y me sigue sorprendiendo es cómo en medio de la crisis y el caos total se hace con lo inmediato, se actúa en el momento, desde su cotidianidad emerge o mejor alumbra esa resistencia permanente, la cual da paso a una nueva vida cotidiana, una en que la vida cambia por completo, desde sus saberes buscan rehacer la vida, no importa que el material de las casas cambie, el hacinamiento en el que vivían en Turbo, el miedo a regresar, las heridas de los cuerpos, los cambios en los tiempos, se trata de lo que representa el conflicto armado para la vida y cómo desde una lógica del embate y la agresión coge más fuerza la vida, pues es en la vida de todos los días donde está contenido lo extraordinario.

Estos son dos alabados, compuestos por las cantaoras de Bojayá. Son cantos que se hacen en dos estrofas, la primera la canta una mujer, luego las demás mujeres la repiten en coro. Representan el coraje y la fuerza de la vida, desde el dolor levantan sus voces, señalan los responsables y exigen esto no vuelva a suceder.

“A dicha señores”⁸

La de Bellavista, ciento y pico e muertos entre la capilla

-Ciento y pico e muertos entre la capilla y a dicha señores la de Bellavista, ciento y pico e muertos dentro de la capilla

Cuando los mataron, el pueblo lloraba de ver tanta sangre, la que aquí rodó y a dicha señores la de Bellavista, ciento y pico e muertos dentro de la capilla

Y a las misioneras démosle su don por estar con nosotras en ese dolor

⁸ <https://www.youtube.com/watch?v=GYkECTiqysU> (13/08/2013) Revisado el 21 de enero de 2018

“No más violencia: canto de las mujeres de Pogue”⁹

La toma del dos de mayo y eso quedó en la historia

Y a los de la prensa que no borre la memoria

-La toma del dos de mayo eso quedó pa la historia

Y eso quedó pa la historia y nunca se olvidará

-Señores grupos armados no vuelvan más por acá

Y eso fue un golpe muy duro que a todos atemorizó

-Formaron esa pelea y el campesino sufrió

Los niños son el futuro y mucho niño murió

-Señores grupos armados no nos causen más terror

La guerrilla de las FARC hoy quiere pedir perdón

-Pedimos los colombianos no más repetición

Con esta nos despedimos y no les cantamos más

-Que se acabe la violencia y en el río Bojayá

Que se acabé la violencia no vuelva más por acá

2. Implicaciones del conflicto armado: cambian las prácticas, se transforma el lenguaje

En este apartado propongo una lectura diferente de los conflictos en el territorio. Lo hago teniendo en cuenta varios elementos: la minería mecanizada, la presencia de actores armados en el territorio, el conflicto armado, y partiendo de que los cambios y transformaciones que todos estos elementos implican pasan por el lenguaje de las personas, por sus relatos y se manifiestan en sus prácticas.

Comienzo por un recorrido que hice en el alto Atrato, caminando y conociendo, la selva fue contándome varios de sus secretos. En Arenal el tema fue la minería, en ese momento varias dragas trabajaban en el territorio, y lo hacen con consentimiento de las personas, pues la mayoría de veces la explotación se realiza en los territorios de usufructo individual o familiar, de manera que, las personas saben quiénes son las personas que trabajan las retro.

⁹ <https://www.youtube.com/watch?v=kNVi37lop4> (2/06/2016) Revisado el 21 de enero de 2018

Las actividades productivas se transforman con el conflicto armado, pues casi todas se hacen en el monte, y es justamente el monte el lugar que ocupan los actores armados; la alimentación también se transforma, los armados hacen restricciones y comienzan a controlar la cantidad de alimentos que consumen por familia, lo hacen con el argumento de que si llevan más de lo que necesitan es porque se lo van dar a miembros de un grupo armado, las transformaciones también responden a las vacunas* que imponen los armados y los hurtos de animales (Diario de Campo, 2017).

Un ejemplo de lo que sucede en la alimentación fue la escasez de maíz en el 2005- coincide con el año en que aumenta el número de dragas y retroexcavadoras a lo largo del Atrato- ese año no se conseguía maíz, todo el maíz que se producía pasó a estar en manos de los paramilitares, curiosamente Arenal era el único municipio que seguía manteniendo el control sobre los cultivos de maíz y pudo solventar la crisis.

El padre Londoño* fue mi guía y acompañante durante ese recorrido. Estando en el puente de Yuto me contó otro de los problemas que trae consigo la minería; en Arenal, en la parte de atrás del pueblo hicieron un prostíbulo para los mineros, lo que hacen es que cogen niñas para que trabajen ahí, y muchas niñas deciden dejar el colegio para irse a vivir con un minero, muchas de ellas con consentimiento de sus padres. Es importante hacer una lectura en la que los grupos negros no sean sujetos pasivos, sino realizadores de sus realidades, no solo en la academia sino en los territorios donde se manifiestan los conflictos. En el camino de Yuto pude conocer a don Daniel, él piensa que los afros también son responsables de lo que sucede con la minería, ellos permiten que las retro trabajen, muchos venden o arriendan el territorio, y esto también sucede por la mentalidad, en la que por ganar un peso terminan vendiendo el lugar donde viven (Diario de Campo, 2017).

Caminado el padre me dijo ‘si se afectan los espacios se afectan las prácticas’ tanto la minería como el conflicto armado implican otra forma de apropiación de los espacios, y esta forma entra en conflicto con la forma en que los grupos negros hacen uso del territorio.

* Es una especie de pequeña extorsión que realizan los actores armados a la comunidad civil, se puede pagar con dinero, ganado, propiedades; este cobro lo hacen por permitir la movilidad, no atentar contra la vida, no dañar los cultivos, etc.

* Un sacerdote que hace parte de la Diócesis de Quibdó

Considero que **el territorio también relata lo sucedido, más de un rincón encarna los actos de violencia, los cambios y rupturas en la vida de todos los días**. Por ejemplo, el color del agua cambia: entrando a Lloró hay varios pozos, me dicen que antes eran fuentes cristalinas; en uno de esos pozos el padre iba a pescar con su papá y con sus hermanos, un día llegó un paisa y les dijo que él había llegado para quedarse, ellos acudieron al consejo local, después al consejo mayor, el consejo en representación de ellos le dijo a este hombre que no se podía quedar, que eso hacía parte de un territorio colectivo, a pesar de esto el hombre siguió y su respaldo eran varias armas, que cada día eran más (Diario de campo, 2017). Pienso que el agua estancada puede ser una metáfora de lo que le sucede a la gente; las personas tienen que quedarse quietas y el elemento del movimiento que es constitutivo de su vida se transforma, se reduce y muchas veces se niega.

Caminado llegamos al puente de Yuto, vimos a un pescador que pescaba con anzuelo, y mientras lo veíamos desde arriba me dijo que en el municipio de Bagadó el conflicto se sintió con mucha fuerza, al principio los actores armados hacían retenes, controlando la movilidad de las personas, en el año 2000, un 18 de febrero, hicieron una toma, el pueblo entero pasó a estar bajo su control, eran 700 guerrilleros del ELN, llegaron con una lista en mano, en esa lista estaban los supuestos ayudantes de otros grupos armados, el día que hicieron la toma llamaron a la primera persona de la lista y la asesinaron, durante un año fueron 11 personas las que asesinaron. La Diócesis de Quibdó hizo el acompañamiento a los grupos negros, todos los días registraron actos de violencia, y en el primer censo que hicieron registraron 600 personas desplazadas. En Tagachí, corregimiento de Quibdó, fueron 500 casas las que quedaron abandonadas.

En el puente vimos otro grupo de pescadores, iban con una red, se llama 'trasmallo', esta es una nueva forma de pescar, hace diez años no existía, sin embargo, es peligrosa, pues en tiempo de subienda cogen más pescados de los necesarios. Esta pesca es exclusiva de los hombres, van en una lancha con motor*, es una forma nueva que responde a la práctica minera; la pesca se hace en grandes dimensiones porque el número de personas que trabajan en una máquina es mayor al número de personas que trabaja en un grupo familiar, y si a esto se suma el nivel permanente explotación y las largas jornadas de trabajo, el tiempo para ir a pescar

* Este tipo de lancha, la lancha con motor llega con la minería mecaniza, pues el motor hace más rápidos los desplazamientos

es menor, deben aprovechar cada vez que cogen pescados, intentar recoger la mayor cantidad.



Pescadores en el río Atrato pescando con ‘trasmallo’

Y así como se transforman las prácticas también lo hace el lenguaje, quiero hacer referencia a una conversación, es otro de esos testimonios de vida, era un viernes Santos, y el aguacero nos retuvo en la casa por varias horas, así que no había mejor forma de pasar el tiempo que charlando. Quiero hablar de María, una de las misioneras que estuvo en el alto Atrato, entre las cosas que dijo, afirmó ‘nosotros los atrateños hemos sido muy afortunados porque no nos ha tocado la violencia tan fuerte’ esto hizo demasiado ruido en mi cabeza, creo que sigue haciendo ruido, no entiendo el porqué de esa afirmación, quizá tiene relación con las dimensiones de la violencia en otras regiones del departamento, o al hecho de que en su vida personal y familiar los actos de violencia no atentaron de forma directa contra una persona conocida, o no sé quizá la lectura de lo que es el conflicto se transforma al estar en un escenario de permanente violencia, entendiéndolo que no solo se reduce al acto físico de violencia, o porque quizás la presencia de los armados no

necesariamente significa o se traduce a la posibilidad de ser violentado y vulnerado.

Para María el lugar donde se sintió con más fuerza el conflicto fue el bajo Atrato, en el bosque comunitario de la comunidad, la parte más adentro la ocuparon los actores armados, la guerrilla de las FARC y el ELN, la gente se fue dando cuenta y cada vez iban menos y con menor frecuencia al bosque. Uno de los problemas a los que se enfrenta en este momento la población es la transformación de la tierra, los cultivos de palma cambiaron la vocación del suelo, y más de una persona prefiere ya no sembrar en su tierra por la posibilidad de tener que salir otra vez, así que no siembran o siembran coca, que es mucho más rentable (Diario de campo, 2017).

Quiero finalizar este apartado con el concepto de territorialidad, esto permite asociar la configuración territorial, las relaciones de poder y el papel de los actores armados en el territorio, a la vez que entender que las regiones no son homogéneas. La territorialidad implica una interacción entre concepciones, intereses, relaciones y los discursos con los que se auto reconocen los sectores que establecen cada territorialidad y con los cuales los identifican desde afuera (Aramburo, 2011).

La territorialidad, así como la cotidianidad, es humana, se puede entender como una forma de poder y de relacionarse. Es humana porque supone tres elementos: sentimiento de pertenencia, una forma de comportarse y el control de un área geográfica concreta, cada una de las territorialidades implica objetivos diferentes, en el caso del conflicto armado, como de la minería mecanizada ¿qué sucede? Se superponen territorialidades.

Una de estas es la territorialidad sociocultural, en la que hay una pertenencia a la tierra, tierra sobre la que se tienen unos derechos específicos, un modo de comportamiento, una conducta que busca regular las acciones en el territorio y la economía es de subsistencia. Esta es una territorialidad étnica y campesina, es la territorialidad de los grupos negros de la región del Atrato, sin embargo considero que no se puede homogenizar la territorialidad de los negros, no todos y todas se relacionan de la misma forma con el territorio. Dentro de esta territorialidad predomina la forma de tenencia colectiva*.

* En el pacífico colombiano esta forma de territorialidad viene acompañada de un proceso organizativo; la entrada de los paramilitares a la región a mediados de la década del noventa frenó estos procesos y los debilitó (Aramburo, 2011).

Otra territorialidad es la de los actores armados, ellos establecen una identidad e identificación con el territorio, establecen formas propias de comportamiento, formas que están medidas por el uso de las armas, las relaciones jerárquicas y tienen cierta forma de control dentro del territorio. Esto tiene implicaciones en la propiedad de la tierra, en la forma de apropiación del territorio, en el comercio, en las relaciones, en las formas y en los ritmos de la producción.

La última territorialidad a la que quiero hacer referencia es la territorialidad institucional, la del Estado y gobierno colombiano, asociada al ordenamiento y la administración del territorio, en este caso se materializa a través de las políticas públicas y las medidas que favorecen la inversión del capital, en este caso las concesiones mineras en territorios colectivos. En últimas, la territorialidad es la relación entre humanos y el territorio, una relación en la que se identifican con él y que implica formas de poder.

Reflexiones finales

A manera de cierre quiero hacer una reflexión sobre el proceso de investigación, comienzo por los aspectos teóricos-metodológicos; considero que es necesario escuchar la investigación, en el devenir de la investigación algunas categorías se fueron transformando, me di cuenta de que la manera en que nombraba varios de los elementos reducía la realidad a la vez que la homogenizaba, asimismo emergieron nuevas categorías, todas se relacionan con las realidades concretas y con la vida diaria de los territorios, **las prácticas culturales, el papel de las mujeres y los elementos ancestrales** no solo fueron elementos que me ayudaron a resolver preguntas sino que me ayudaron a definir los pasos siguientes en mi camino y la manera en que podía relatar lo que acaban de leer.

Las categorías se van desarrollando en cada uno de los elementos que se encuentran a lo largo del texto, no se trata de una forma de nombrar sino que también son explicativas de la realidad. En cuanto a lo metodológico, el papel de los sujetos activos es clave para hacer una lectura de las realidades concretas, las personas de la región del Atrato hacen parte de los conflictos, participan, mantienen, reproducen y configuran relaciones de poder, ellos y ellas son quienes hacen la apropiación de los territorios. Se debe pensar el sujeto con sentido histórico.

En la línea de la metodología, me quiero detener en cómo se articula la propuesta metodológica con los contenidos de los capítulos, lo cual se relaciona con el devenir de la investigación, a medida que iba trazando y andando el camino, el tema minero fue tomando cada vez más fuerza hasta convertirse en un tema estructural, tema de vital importancia porque es el que traza la ruta para el desarrollo de los conflictos en el territorio, y de la **relación poder-resistencia**, de ahí que después del poblamiento afro pase a la minería como práctica estructural y como constitutiva de las comunidades negras.

Con la metodología mi intención es la de romper las dualidades, no seguir realizando una lectura en términos de antagonismos, así, en el camino fui mirando cómo articulaba lo estructural con lo local, entendiendo que están interconectados. Esto se ve en el contenido de los capítulos, inicio por el poblamiento porque es el momento en el que comienza a cultivarse el territorio, no vuelvo a este momento en términos de antecedentes sino como constitutivo y como detonante de lo que sucede, es la semilla, van emergiendo y configurando los conflictos, y al ser un

proceso le da a los conflictos la característica de ser de larga duración; el capítulo II, donde desarrollo las categorías de **tierra y territorio** y **experiencia cotidiana**, es el del medio porque justamente ese es el puente, acá están contendidas todas las relaciones de poder, se trata de un proceso histórico que tienen manifestaciones en lo local.

La investigación también es un acto de alteridad, es una real transgresión, transgresión que implica aprender a escuchar, acercarse a otros mundos de sentidos, otras formas de hacer y transmitir conocimiento, por ejemplo, lo colectivo, la solidaridad, las redes que existen al interior del territorio dan cuenta de otro universo de sentidos, con un sistema de valores otro.

Del lado de las escalas también quiero reflexionar sobre cómo se manifiesta y desarrolla en problema en lo local, en lo regional y en el departamento, cómo cambia el territorio y la relación con las resistencias, en lo local gran parte de las transformaciones están relacionadas con la minería, cambia el uso y la tenencia de la tierra, las aguas y los suelos están contaminados; en lo local, lo regional y lo departamental aparecen actores con relaciones de poder diferentes a las de las comunidades, cuyo actuar se apoya en estructuras de violencia, esto implica un cambio en la relación que las personas tienen con el territorio, cambia el apego, aumenta el desplazamiento, hay una escasez de pescado.

Se dan otras formas de apropiación del territorio, emergen conflictos entre las comunidades, coexisten múltiples intereses en el territorio, hay personas que arriendan el territorio para que trabajen las retro, y a un nivel más macro aumenta el número de concesiones mineras.

Teniendo en cuenta lo anterior, la dimensión del problema se articula con una problemática de la región, de la zona, esta problemática permite estudiar problemáticas más amplias como la situación del Pacífico, esto lo relaciono con la condición de ‘corredores’ de los territorios del Chocó y de la cuenca del Pacífico colombiano, territorios en los que las relaciones de poder y dominación se manifiestan en la vida diaria, sin embargo, el desarrollo económico de las comunidades no se potencia, las condiciones básicas de existencia no se satisfacen, muchos sitios que se ven como despensa, como ‘tierras de nadie’ ‘tierras de nada’, a estos lugares ¿quién llega? ¿Qué es lo que sabemos?

Pienso que los procesos de las organizaciones se pueden articular con iniciativas que surgen de las actividades cotidianas, se deben visibilizar estos procesos y sus iniciativas, a la vez que apoyar las manifestaciones culturales de las comunidades no en clave del consumo, ni del comercio, ni trivializando, sino para fortalecer los territorios y los lazos de solidaridad que existen en ellos. En un escenario de pos acuerdo hay que preguntar si los conflictos de esta región son nuevos o si son los mismos de siempre. Estas regiones retratan las realidades de otra Colombia, son tierras de contradicciones que encarnan toda nuestra historia.

De otro lado, quiero señalar lo que en mi opinión es el aporte de mi investigación a la sociología, mi propuesta es la de tender un puente entre las **estructuras, los procesos de larga duración, la vida de los sujetos y la cotidianidad**. Le apuesto a una sociología que se concentra en los fenómenos cotidianos, una especie de diálogo entre los fenómenos macro y micro, lo que a su vez se convierte en una forma de abandonar la discusión de si nos acercamos a lo social por los sistemas y las estructuras o si lo hacemos desde el comportamiento y la acción individual. Nuestra vida y nuestras realidades suceden en el medio de esas dos entradas y miradas; es momento de proponer una lectura que se para en el medio y se concentra en los matices más que en los antagonismos.

Volviendo al escape de la dualidad micro-macro las relaciones entre las categorías hacen las veces de puente, son estructurantes y se cotidianizan, los conflictos-resistencias configuran y mantienen un sistema de valores y de relaciones de poder que se manifiestan en la vida diaria de los territorios. En la existencia social coexiste la estructura y la subjetividad, la sociedad estructural está vinculada con la subjetividad de manera permanente y en forma de proceso. Entiendo la realidad social como una permanente construcción, construcción que da lugar a las existencias y al sentido que le dan las personas.

En el análisis que plantee desde la cotidianidad y desde la sociología de la vida cotidiana, la investigación debe cuestionar lo que se presenta como obviedad, como algo dado y natural, por ejemplo, las condiciones de vida, la ‘ausencia del Estado’ responden a un proceso, proceso en el que los centros de poder se establecieron en otras latitudes, mientras que las relaciones de explotación sí se asentaron.

En cuanto al aporte de los resultados de la investigación, considero que lo novedoso es hacer una lectura diferente del conflicto, entender que el conflicto es una condición permanente, es algo que se va configurando, no es algo natural, ni dado,

va dándose, este conflicto se manifiesta en las condiciones de vida, en la situación del departamento, entendiendo que lo local y lo estructural van de la mano, pero sobre todo el aporte es el de entender la resistencia como un elemento presente en la vida de todos los días, en los espacios de lo cotidiano, en las charlas, en los saberes, en las prácticas culturales y en sus manifestaciones.

Ahora bien, la reflexión del problema de investigación la hago por bloques, por temáticas que desarrollé a lo largo del texto, estas permiten responder varios de los interrogantes que planteé y se relacionan con los objetivos específicos de la investigación. Inicio por la resistencia, **la resistencia deviene y tiene múltiples manifestaciones y discursos** ¿por qué podría llamarse silenciosa? Así lo hice en algún momento, es silenciosa en tanto la aprehensión, no porque sea así, quizás es más clandestina y esto implica proponer un debate en torno a lo público y lo doméstico, pienso que eso ‘silencioso’ se puede asociar más a las mujeres, a la crianza de los niños, a los saberes que están presentes en sus espacios y en sus relaciones, quizás la resistencia no solo sucede en los espacios de lo público, también sucede en lo doméstico; éste es el **lugar que se le da a la mujer desde el proceso del poblamiento, es donde se van creando los contra discursos y donde asegura la supervivencia un grupo social**. Hablo de las mujeres como guardianas y como tejedoras de la resistencia porque en el caso del Chocó la resistencia suele presentarse como masculina. **Las mujeres mantienen los secretos de la selva y saberes de la selva**. Se trata de un ejercicio de empoderamiento desde su cotidianidad.

La resistencia también se puede entender como un ejercicio de apropiación, por ejemplo los alabaos tienen la estructura del romance español, lo que hicieron los negros fue apropiarse del lenguaje español, no sólo lo aprendieron sino que jugaron con él y esto permite la continuación de prácticas como la mortuoria, la cual conserva huellas de africanía en términos de Jaime Arocha.

Otra forma de apropiación es la que hacen las mujeres con la minería de bareque, pues se trata de una práctica que un primer momento la realizan hombres y ellas con el tiempo aprendieron a hacerla, y son ellas las que continúan con ese saber; otro ejercicio de apropiación y empoderamiento fue el de las mujeres del Cacarica después del bombardeo, ellas se convirtieron en motor del proceso de la comunidad.

Lo que quiero resaltar es el lugar de acción de las mujeres, como ejercicio de resistencia, en el caso de Cacarica y de la Operación Génesis hay un

empoderamiento de las mujeres, ellas comienzan a realizar acciones que estaban asociadas al rol de los hombres en el territorio, como embarcarse, ellas comienzan a transitar por la esfera de lo público y durante el desplazamiento y la vida en hacinamiento son las que toman las riendas del proceso organizativo.

Hablo de resistencias interconectadas, **existen múltiples resistencias** y en todas está presente el elemento de lo cultural, la vida en la selva no es fácil, se trata de un entorno agreste, de ahí que la resistencia también sea necesaria para vivir. Las condiciones, y los rasgos de la vida cotidiana dan cuenta de esa resistencia en términos de apropiación: la comida, los alimentos con que cocinan, la azotea de las mujeres, los espacios comunes, los lazos de solidaridad. Estos elementos responden al cuarto objetivo específico, en el que me propuse reconocer y caracterizar estos elementos como manifestaciones y representaciones de la resistencia.

Si bien son resistencias interconectadas y que tienen elementos en común, debo aclarar que no son las mismas: la cultural hace frente a la pérdida de la identidad y a la reproducción de elementos culturales ajenos, es una forma de resistencia que le da sentido a la vida. También hay resistencia contra las violencias y contra los actos violentos, son ejercicios que defienden el territorio, como el espacio físico para ser, a la vez que sus cuerpos como poseedores de saberes y secretos. Todos estos procesos tienen manifestaciones cotidianas, manifestaciones que tienen memoria y en donde las rupturas en la vida de todos los días son decisivas y definitorias de las manifestaciones de las resistencias. Son resistencias multimodales.

Del lado de la **cotidianidad** la entiendo **como campo de lucha**, campo en el que se configuran múltiples conflictos, representaciones y relaciones de poder; yo inicié la investigación hablando de conflicto armado y en el devenir del proceso me encontré que no es solo este conflicto, sino que existen múltiples, todos se articulan y hacen del conflicto una condición permanente. Un elemento esencial de la cotidianidad es el tiempo, en la vida de las comunidades negras, como en la vida de todos, conviven varios tiempos, no existe una sola temporalidad, se trata de una espiral, y así como el relato la vida no es lineal.

Esta cotidianidad también retrata las **transformaciones en los territorios**, la transformación de los espacios y de las prácticas, estas transformaciones se dan a partir de rupturas. Un ejemplo es la masacre de Bojayá, una actividad diaria como embarcarse cambió de forma radical y adquirió otro significado; después de la explosión y en medio del caos, la gente comenzó a juntar los cuerpos, los ponían en

lanchas y se fueron para Vigía del Fuerte, y en medio de la confrontación le decían a los armados que ellos eran población civil. Lo material también cambia, el cristo con el que rezaban cada domingo se rompe, y si bien esto puede ser una representación de lo que sucedió con las almas y con los cuerpos hay algo que permanece; hay relaciones que se mantienen así el lugar sea otro, **los elementos de lo cotidiano se siguen expresando en los momentos de desplazamiento y de hacinamiento.**

Lo anterior se relaciona con el segundo objetivo específico que indaga sobre los cambios territoriales y los cambios en las formas de uso y tenencia de la tierra, el primer elemento lo desarrollo más, lo desmenuzo a lo largo del texto, y del lado de los cambios en los usos y en la tenencia, los conflictos al interior de los Consejos Comunitarios y las dimensiones de la minería mecanizada dan cuenta de ellos. El tema de los conflictos al interior de los consejos comunitarios fue algo que surgió, no sabía que las personas de las mismas comunidades permitían la explotación de sus territorios, y que algunos de los líderes apoyados en su papel de autoridad también negocian con el territorio.

De las transformaciones territoriales paso a la relación de estas con las formas organizativas en el tercer objetivo específico, esto se transformó, pues si bien pongo el foco en las organizaciones miro aquellas que no son formales, que responden más al hacer inmediato y cultural de las comunidades, ejemplo de esto es la red de solidaridad de las mujeres, la participación de la comunidad en las actividades de Semana Santa y el novenario como manifestación de la tradición y de la solidaridad.

Sumando a esto, **el conflicto armado también modifica la transmisión de saberes y prácticas culturales** ¿qué sucede con la mortuoria después de un acto de violencia como la masacre? ¿Cambia la relación con los muertos? ¿Qué pasa cuando mueren curanderos, cantaoras, parteras y rezanderos o cuándo tienen que desplazarse? ¿El sentimiento del ritual se transforma? ¿Cambia la relación con los muertos? ¿La muerte sigue representando libertad? Estas son líneas de investigación que abre el trabajo, otras podrían ser las transiciones entre los momentos más importantes de la explotación minera, preguntar qué sucede en el medio, e indagar más por las relaciones de poderes entre los grupos negros.

Las transformaciones que trae consigo el conflicto armado se relacionan con el primer objetivo específico, en el que me propuse presentar los principales efectos

del conflicto armado, más que los efectos se trata de lo que la confrontación y el actuar los armados implica para la vida, lo que hice fue buscar la manera en que se pudiera leer desde la cotidianidad, de ahí que hable de los cambios en las prácticas y del lenguaje como un sistema que retrata la violencia en la vida de los territorios y de las personas.

Las figuras de autoridad y de poder son otros de los aspectos sobre los que reflexiono, para esto propongo un debate sobre la idea de la resistencia dentro de la minería en el Chocó colonial. Para la explotación eran necesarios varios oficios y en este proceso se da una adaptación de los saberes propios de los negros y las negras al sistema de la mina, no se trata de un ejercicio pasivo; el herrero, la partera y el curandero participan en la toma de decisiones, son fundamentales para la continuación de la explotación, sus oficios dan cuenta de cómo **al interior de los grupos negros también se van configurando relaciones de poder** y se va formando una jerarquía sustentada en el tipo de conocimiento que tienen, así, estas figuras son de vital importancia para los dueños de la mina, los administradores y para los propios negros que formaban las cuadrillas mineras. **Esas figuras de autoridad se mantienen, son las que permiten la transmisión de saberes y retratan una relación de apropiación y de diálogo con el territorio.**

Otra figura a la que hice referencia en el texto es la del ‘patrón’ o el ‘duro’ y también la del armado, las dos primeras figuras son principales en las actividades de la minería y del narcotráfico, si bien su forma de actuar se apoya en estructuras de violencia, su poder se va volviendo legítimo, se convierten en referentes de éxito y de movilidad social. Esta figura no es nueva, es un vestigio colonial, y algo que considero fundamental es reconocer las **condiciones materiales de existencia de las comunidades** en relación con la legitimación de esta forma de poder, lo que hacen estas figuras muchas veces es resolver las necesidades más inmediatas, como el alimento, la vivienda y el trabajo, es decir, esas condiciones posibilitan ciertas relaciones de poder. En esas condiciones y en las relaciones cotidianas se expresa la dominación, dominación que está articulada con las múltiples formas de resistencia.

Otro elemento en el que quiero detenerme es el **ser colectivo**, al hablar de comunidades negras lo singular pierde fuerza, se fueron construyendo como un sujeto colectivo, desde el momento del poblamiento **lo comunitario es lo que permite la vida**; la minería la hacían en grupos, los espacios de reunión eran los

que permitían la creación de un contra discurso, la oralidad como ejercicio de la resistencia y como constitutiva de la identidad afro supone reunión, el territorio se hace en movimiento, en red, los troncos familiares no solo permiten y posibilitan prácticas productivas en el territorio sino que definen la forma de relacionarse con él.

Este elemento de la comunión está presente en la fiesta y en los rituales, **es necesaria la congregación y esto permite la continuación de lo social, la fiesta, los cuerpos, los excesos, el alterar el orden de todos los días, permiten ser, a la vez que mantienen saberes.** Para la vida y para la resistencia es fundamental la solidaridad, y aunque lo cotidiano no se deje aprehender tan fácil es ahí donde está contenido lo extraordinario y lo que es primordial para la vida.

Referencias Bibliográficas

- Aramburo, C. I. & García C. I. (2011). *Geografías de la guerra el poder y la resistencia. Oriente y Urabá antioqueños 1990-2008*. Bogotá: Cinep-Odecofi: Universidad de Antioquia. Instituto de Estudios Regionales
- Arias, P.G. (2012). *Corazonar desde el calor de las sabidurías insurgentes, la frialdad de la teoría y la metodología*. Sophia, 1(13), 200-228
- Arocha, Jaime (1991). *La esenada de Tumaco: invisibilidad, incertidumbre e innovación*. América Negra N° 1 Junio, págs. 87-112. Expedición Humana. Bogotá: Pontifica Universidad Javeriana. En Friedemann, Nina S. de. (1993) *La saga del negro: presencia africana en Colombia*. Santa Fe de Bogotá: Instituto de Genética Humana. Pontifica Universidad Javeriana. Facultad de Medicina
- Bégout, B. (2016) *La potencia discreta de lo cotidiano*. Persona y Sociedad, 23 (1), 9-20
- Blanchot, M. (2008). *El habla cotidiana*. En *La conversación infinita*. Madrid: Arena Libros
- CAVIDA (2002) *Somos tierra de esta tierra: memorias de una resistencia civil*. Cacarica, Chocó.
- Córdoba, J. T. (1983). *Etnicidad y estructural social en el Chocó*. Medellín: Lealon
- Diario de Campo (2017)
- Diócesis de Quibdó. (2015). *Las Voces del Pueblo Negro, Indígena y Mestizo*. N° 11, Balance (julio 2014-junio 2015). Chocó
- Friedemann, Nina S. de. (1993) *La saga del negro: presencia africana en Colombia*. Santa Fe de Bogotá: Instituto de Genética Humana. Pontifica Universidad Javeriana. Facultad de Medicina
- Hernández D. (2004). *Resistencia Civil Artesana de Paz: Experiencias indígenas, afrodescendientes y campesinas*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana
- Jiménez, Orián. (2004). *El Chocó un paraíso del demonio: Nóvita, Citará y el Baudó, siglo XVIII*. Medellín: Universidad de Antioquia, Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas y Económicas
- Martínez, S. P (2016) *Avatares del proceso de etnización de las comunidades negras en Colombia: etnografía de la Organización Popular Campesina del Alto Atrato*.
- Maya Restrepo, L. A. (2009). *Racismo institucional, violencia y políticas culturales. Legados coloniales y políticas de la diferencia en Colombia*. Historia Crítica. Edición Especial, 218-245
- Mosquera, S. (2002). *Los procesos de manumisión en las provincias del Chocó*. En *Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias*, 150, 99-119

Nieto, L. Jaime (2008). *Resistencia: capturas y fugas del poder*. Bogotá: Ediciones desde abajo

Posso Figueroa, A. Lú (2011) *Vean vé, mis nanas negras*. Ediciones Brevedad

Quiceno, T. N. (2015). *Vivir Sabroso. Poéticas de la lucha y el movimiento afroatratoño, en Bojayá, Chocó, Colombia*. Universidad Federal del Río de Janeiro. Museo Nacional. Programa de Posgrado en Antropología Social. Río de Janeiro

Tierra Digna. Melo, D. (2015) *La Minería en Chocó, en Clave de Derechos. Investigación y Propuestas para convertir la crisis socio-ambiental en paz y justicia territorial*. Bogotá, Colombia.

Solá, P., M. 2016. *R-existencias dos camponeses/as do que hoje è Suape: Justiça territorial, pósdesenvolvimento e descolonialidad pela vida*. Recife. Universidad Federal de Pernambuco

Sánchez, J.A. (2001) *Estrategia afrocolombiana en el Pacífico: conflicto, territorio y región*. Ponencia presentada en el Coloquio Internacional: Territorios de conflicto y cambio sociocultural. Caldas: Universidad de Caldas

Scott, J. C. 2014. *Explotación normal, resistencia normal/ Normal Explotation, Normal*

Uribe Fernández, M. L. (2014) *La Vida Cotidiana como espacio de construcción social*. Procesos Históricos, (25).

Villamizar, A. M (2016) *Las Musas de Pogue: cantar para recordar y resistir. La oralidad como reconstrucción de memoria y mecanismo de resistencia al conflicto armado en Colombia*. Documento Ponencia. Universidad de Antioquia

Walker, C. A. (2010) *Atrato más allá de la extensión del conflicto armado: derechos colectivos y cultivos extensivos en un escenario de confrontaciones*. Diálogos de Derecho y Política.

Zapata Olivella, M. (1983) *Changó el gran putas*. Editorial Oveja Negra

Documentos páginas web

Quiceno, N., Mosquera, S., Palacios, H., Asprilla, E., Palacios, R., Ereisa, P., y otros (2015) *Pogue. Un pueblo, una familia, un río*. COCOMACIA-CNMH-USAID-OIM

<http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/informes2016/pogue/pogue-cartilla.pdf>

Ley 70 (1993) *Ley 70 de 1993 por la cual se desarrolla el artículo transitorio 55 de la constitución política*. Revisado en agosto de 2014 en <http://www.acnur.org/biblioteca/pdf/4404.pdf?view=1>

Referencias páginas web

<http://www.choco7dias.com/799/galeria.htm> (Revisado el 14 de junio de 2017).

<http://www.semana.com/opinion/articulo/mineria-en-choco-opinion-jose-e-mosquera/358033-3> (18 de septiembre de 2013) Revisado el 21 de mayo de 2017.

Escala Regional

<http://www.semana.com/opinion/articulo/mineria-en-choco-opinion-jose-e-mosquera/358033-3> (8 de septiembre de 2013) Revisado el 21 de mayo de 2017.

Escala Regional

<http://www.semana.com/opinion/articulo/saqueo-minero-en-choco/357046-3>

(9 de septiembre de 2013) Revisado el 21 de mayo de 2017. Escala Regional

<http://www.semana.com/opinion/articulo/saqueo-minero-en-choco/357046-3> (9 de septiembre de 2013) Revisado el 21 de mayo de 2017. Escala Regional

<https://www.youtube.com/watch?v=lc-ISvz4LOI> (24 de julio 2013) Revisado el 4 de marzo de 2017

<https://www.youtube.com/watch?v=GYkECTiqysU> (13/08/2013) Revisado el 21 de enero de 2018

<https://www.youtube.com/watch?v=kNVi37lop4> (2/06/2016) Revisado el 21 de enero de 2018

<http://anncol-colombia.blogspot.com.co/2012/06/colombia-choco-en-subasta-las.html>

(8 /06/ 2012) Revisado el 22 de mayo de 2017

<http://www.verdadabierta.com/politica-ilegal/el-estado-y-los-paras/5078-estado-no-protegio-a-comunidades-durante-operacion-genesis> (28/12/2013) Revisado el 12 de febrero de 2018

Bibliografía

Canales C., M. (1995). *Sociologías de la vida cotidiana*. En Garretón y Mella (Ed), Dimensiones Actuales de la Sociología. Bravo y Allende Editores.

Granda, Germán de. (1976) Romances de tradición oral conservados entre los negros del occidente colombiano. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo

Márquez, G. G. (1982). *Crónicas y reportajes*. Editorial Oveja Negra

Menezes, M. A. D. 2002. O cotidiano camponês e a sua importância enquanto resistência à dominação: a contribuição de James C. Scott. *Raízes*, Campina Grande, 21(1), 132-44.

Perera, M. (2012). *Enfoque Teórico Metodológico para el Estudio de la Vida Cotidiana*. Vol. 3, No. 4. Global Journal of Community Psychology Practice

Pontificia Universidad Javeriana (2012) *Autonomías territoriales: experiencias y desafíos*. Bogotá: Pontifica Universidad Javeriana. Observatorio de Territorios Étnicos

Schibotto, G (2016). *Inputs metodológicos*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.

Subgerencia de Promoción, seguimiento y asuntos étnicos. Instituto Colombiano de Desarrollo Rural-INCODER (2011). *Consolidado de Títulos colectivos adjudicados a las comunidades negras de la cuenca del Pacífico*. (Ley 70 de 1993). Decreto Reglamentario 1745 de 1995 (1996-2011) Por fecha de adjudicación de título

Zamora, I. (2005). *La importancia de la vida cotidiana en los estudios antropológicos*. Líder: Revista labor interdisciplinaria de desarrollo regional. No 14. p. 123-143

Anexos

a. Instrumentos Metodológicos

INSTRUMENTO		FECHA, LUGAR	PERFIL
Entrevista estructurada (Albeiro Moya)	no	2 de diciembre de 2016, Diócesis de Quibdó	Activista
Entrevista estructurada (Ulrich)	no	5 de diciembre de 2016, Diócesis de Quibdó	Sacerdote
Entrevista estructurada (Luis Alberto Rivera)	no	7 de diciembre de 2016	Abogado
Entrevista estructurada (Albeiro Córdoba)	no	5 de diciembre de 2016, Malecón de Quibdó	Trabaja en el río manejando lancha
Entrevista estructurada (Steve Cagan)	no	10 de febrero de 2017, Vía mail	Fotógrafo
Entrevista estructurada (Davinson Sánchez)	no	10 de abril de 2017, Arenal	Presidente Consejo Local
Entrevista estructurada	no	11 de abril de 2017, Yuto	Participa en el comité que organiza la novena

(Chencha)		
Entrevista estructurada (Pater)	no 10 de abril de 2017, Yuto	Representante legal Cocomopoca
Entrevista estructurada (Mirla Valencia)	no 17 de abril de 2017, Restaurante La paila de mi abuela	Red departamental de mujeres
Entrevista estructurada (Aníbal Córdoba)	no 19 de abril de 2017, Malecón de Quibdó	Líder de Cocomacia
Entrevista estructurada (Américo Mosquera)	no 19 de abril de 2017, Oficina de Cocomopoca	Representante legal Cocomopoca
Entrevista estructurada (Hermana Yolanda)	no 18 de abril de 2017, Diócesis de Quibdó	COVIJUPA
Cartografía Social-Deriva Padre Sterlin	10 y 11 de abril de 2017, territorio del Alto Atrato	Vicario de la pastoral Afro
Testimonio de vida (Amauri y amigo)	13 de abril de 2017, Samurindó	Líder juvenil y trabajador de minería con retro
Testimonio de vida (María Domitila)	14 de abril de 2017, Samurindó	Misionera salvatoriana, miembro de comunidades negras
Conversación (Lisneider Hinestroza)	21 de junio de 2017, Bogotá	Abogada, miembro de comunidades negras

b. Títulos comunidades negras Incoder

Consejo	Área en Hectáreas	Nº Resolución	Fecha de Expedición
Consejo Comunitario Mayor Medio Atrato	525.664, 05	4566	29 de diciembre de 1997
Consejo Comunitario Río Cacarica	103.024, 32	841	26 de abril de 1999
Consejo Comunitario del Río Domingodó	38.987, 97	02803	22 de noviembre del 2000
Consejo Comunitario del Río Curvaradó	46.084,01	02809	22 de noviembre del 2000
Consejo Comunitario del Río Jiguamiandó	54.973	02801	22 de noviembre del 2000
Consejo Comunitario de Piedeguita y Mancilla	48.971, 59	0284	22 de noviembre del 2000
Consejo Comunitario ACADESAN	683.591, 38	0270	21 de diciembre del 2001
Consejo Comunitario Mayor del Bajo Atrato	34.736, 05	048	21 de julio del 2003
Consejo Comunitario Mayor de la Organización de la Organización Popular Campesino del Alto Atrato	73.317, 4938	2425	19 de septiembre de 2011

Fuente: Subgerencia de Promoción, seguimiento y asuntos étnicos. Instituto Colombiano de Desarrollo Rural-INCODER (2011). *Consolidado de Títulos colectivos adjudicados a las comunidades negras de la cuenca del Pacífico*. (Ley 70 de 1993). Decreto Reglamentario 1745 de 1995 (1996-2011) Por fecha de adjudicación de título

C. Títulos mineros vigentes en el departamento del Chocó en el año 2012

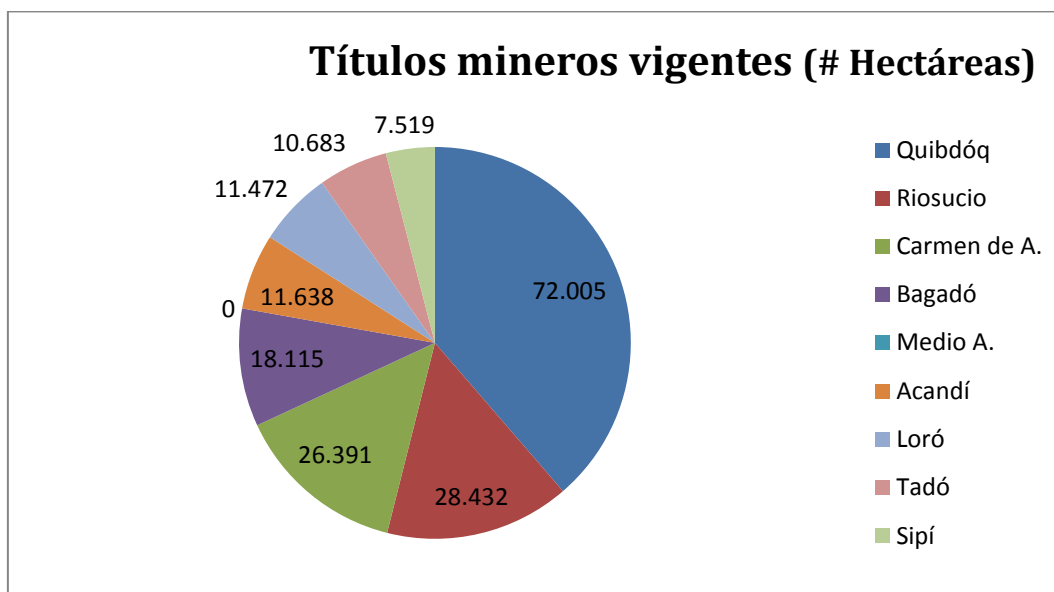


Gráfico elaborado a partir de <http://anncol-colombia.blogspot.com.co/2012/06/colombia-choco-en-subasta-las.html>

Revisado (8 de junio de 2012) Revisado el 22 de mayo de 2017